

BOSQUEJO PARA UNA HISTORIA GENERAL DEL PENSAMIENTO ETNOLOGICO

IIª PARTE

La Antropología del Materialismo

por MARCELO BORMIDA

INTRODUCCIÓN

Estas páginas constituyen el segundo trabajo de una serie cuyo conjunto quiere ser un "*Bosquejo para una historia general del pensamiento etnológico*"; el primero acaba de aparecer en el Tomo XIV-XV de los *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo*, Mendoza, 1958-59.

El propósito de esta historia es el estudio del devenir de las teorías etnológicas, integrándolas en los grandes movimientos del pensamiento occidental de los cuales estas teorías nacen, con los cuales viven y junto con los cuales son superadas y mueren. Estamos convencidos de que la conciencia del valor de una teoría etnológica puede obtenerse tan sólo a través de una crítica que descubra y tenga presente las vinculaciones de dicha teoría con una determinada corriente de pensamiento o con un determinado sistema filosófico. Es claro que toda teoría, etnológica o no, arranca de ciertos principios generales, puramente especulativos, en base a los que se ensambla y adquiere unidad la multiplicidad de los hechos empíricos. Mas, para llevar a cabo una crítica de principios generales, es necesario elevarse por encima de ellos y tomar en consideración principios aún más generales que sirvan de piedra de toque; y estos principios no los pueden proporcionar los hechos, de por sí mudos, y que reciben voz tan sólo a través del espíritu que los hace suyos, sino la filosofía. No se trata, naturalmente, de sentarse en el cómodo pupitre de un sistema filosófico, elegido como una revista, por el color de la tapa o lo atractivo del título, y de ahí impartir bendiciones y anatemas a los etnólogos y a sus escuelas. La filosofía tiene también su devenir, que es su verdad más profunda, lo absoluto en la contingencia de los sistemas y corrientes de pensamiento que se suce-

den, luchan y se resuelven en síntesis cada vez más profundas. Es necesario, por lo tanto, tomar conciencia de la vigencia y validez de la corriente filosófica con la que se vincula y de la cual recibe sus supuestos generales la teoría etnológica que se critica. Hecho esto, es fácil ver que la adherencia de una escuela etnológica a una determinada filosofía es el signo evidente de su valor; vale y deja de valer en la medida en que vale la filosofía con la que se integra. Ningún historiador sostendría hoy una interpretación de la historia en base al determinismo geográfico de Taine o al racismo de Gobineau. Sin embargo, vemos que en etnología, los principios generales de los que arrancan algunos estudiosos se entroncan y se justifican tan sólo en posiciones de pensamiento superadas desde hace más de un siglo y que el devenir de la filosofía ha absorbido o eliminado sin que queden rastros de ellos; sostener, por ejemplo, la posibilidad de *leyes* que gobiernen la vida de los hombres así como las leyes físicas rigen el movimiento de los astros sería retroceder a Moleschott y Büchner, y no se llega a tanto. Pero la posibilidad de deducir de los hechos culturales leyes generales de la cultura es una pretensión que se basa en principios tan superados como lo son en historia el determinismo geográfico o racial.

En el trabajo que precede a éste, hemos tratado de dar una definición provisional de etnología y poner de manifiesto los momentos lógicos que se dan en el estudio de los "bárbaros" (*). Intentamos luego

(*) Discutiendo acerca del objeto propio de la etnología, luego de haber intentado demostrar su autonomía, descartamos todas las definiciones empíricas que se dan, o se diéron, de dicho objeto, por considerarlos incongruentes con la teoría y con la realidad concreta de los estudios etnológicos. Sostuvimos que quizás podía ayudarnos para una definición correcta del objeto de la etnología el hecho de tomar conciencia de la **actitud existencial** de nosotros como etnólogos, frente a nuestro objeto, actitud que siempre involucra una oposición entre mi yo, como participante de un mundo cultural que considero representante de la "civilización" por excelencia, frente a un mundo cultural que me resulta extraño. Esta posición lleva consigo, seamos o no conscientes de ello, la adopción de una actitud de carácter valorativo, que acompaña necesariamente a nuestra situación de sujetos juzgantes frente a una cultura, o a una forma cultural, objetivada, que representa el objeto juzgado. La conciencia de esta actitud existencial puede darnos una razón del límite fluctuante del campo de la etnología, que cruza a veces a través de los mismos pueblos civilizados de Europa, cuando consideramos su cultura-folk en su conjunto y la hacemos objeto de una rama de la investigación etnológica; o cuando incluimos en esta investigación determinados aspectos aislados de la cultura de pueblos civiles, tales como la magia, las supersticiones, etc., y las comparamos con análogas manifestaciones de los primitivos. Tanto en el primer caso como en el segundo, es fácil comprobar que lo que cae bajo la investigación del etnólogo es el conjunto de todos esos aspectos de la cultura humana que no se vinculan directamente (o que menos directamente se vinculan) con las formas cultas de la cultura occidental, con sus categorías lógicas y axiológicas.

penetrar el proceso histórico a través del cual la etnología toma forma y conciencia de sí misma. Vimos sus orígenes oscuros y dispersos y asistimos a las tentativas de fusionar en una síntesis armónica los diferentes enfoques del estudio de los bárbaros. Vimos el predominio de!

En base a estos hechos creemos que no hay inconveniente en aceptar como definición mínima y provisoria de la Etnología, en cuanto a su ámbito, la de "estudio de los pueblos y de las culturas bárbaras", tomando la expresión "bárbaro" con su acepción originaria griega, que involucra la oposición conciente entre un espíritu civilizado y otro que no lo es, por lo cual sus formas culturales son objetivas y reducidas a material de juicio.

Considerando como objeto propio de la etnología a los pueblos y las culturas bárbaras, observamos que dicho objeto puede ser enfrentado (y lo ha sido en la realidad) de tres diferentes maneras, que representan algo así como una tríada dialéctica, cuyos dos primeros integrantes se superan uno al otro y se integran en una síntesis más profunda, representada por el tercero. Llamaremos a estas formas del estudio etnológico **momentos ideales**, puesto que su naturaleza no es cronológica, ya que acompañan al estudio de los bárbaros desde sus comienzos hasta el día de hoy y constituyen las condiciones necesarias para su conocimiento integral. A la primera forma la denominamos **momento especulativo** de la etnología. En él, el espíritu procede a reconstruir especulativamente el objeto de su estudio, da por sentada la existencia, en tiempos remotos, de una forma de vida humana distinta de la actual, de la que ésta se ha originado. La reconstrucción se hace fundamentalmente **invirtiendo** determinados aspectos de la civilización contemporánea y proyectando en el pasado sus opuestos o su no presencia: así, por ejemplo, al uso del fuego se contrapondrá y se hará preceder al desconocimiento de este invento, a las relaciones sociales, el estado "natural" del hombre; a la creencia en Dios, el ateísmo; al monoteísmo el politeísmo, etc. Es claro que el momento especulativo de la etnología tiene su origen y su columna vertebral en los mitos de origen de la humanidad; por ello toda reconstrucción especulativa de estadios de cultura pasada está fuertemente impregnada de material mítico y, las más de las veces, no es sino una tentativa de racionalizarlo.

A la segunda forma la denominamos **momento heurístico** de la etnología. El espíritu procede a reconocer objetivamente las culturas de los pueblos bárbaros: las describe, busca la vinculación y la integración de sus elementos, los compara y los clasifica.

La tercera forma, o **momento histórico**, representa la síntesis y la integración de los dos precedentes. Partiendo de la base especulativa de que existe una línea de devenir de la cultura humana que va desde un estado diferente del contemporáneo a éste, el espíritu injerta en dicha línea a los pueblos bárbaros del presente, considerando a sus manifestaciones culturales como supervivencias de épocas superadas dentro de ese devenir. De ahí que las culturas, objetivamente sincrónicas, de los pueblos bárbaros, sean diacronizadas, y todo o parte del mundo barbárico sea integrado en la historia de un pueblo, de una civilización o de toda la humanidad.

El aspecto racional, científico, de la etnología se agota en estos momentos ideales. Pero, el espíritu emite siempre, concientemente o no, una serie de juicios de valor acerca de las culturas bárbaras en base a categorías axiológicas que son propias del momento histórico en el que formula su juicio y de determinadas posiciones religiosas y dogmáticas. Muy a menudo este **momento valorativo**, legítimo en sí como manifestación de la actividad del espíritu, interfiere en el enfoque puramente teórico que hemos denominado momento especulativo y es la causa de los resultados dispares a los que éste de por sí solo, arriba.

momento especulativo en el pensamiento de la Antigüedad y de la Edad Media y su integración con el momento heurístico durante el período iluminista. El “Siglo de las Luces” puede agregar a sus aportes para la formación del espíritu contemporáneo, el de haber dado origen a una disciplina que permite investigar objetivamente la “Historia de los Tiempos Oscuros”. En ella se funden y se integran el momento especulativo y el heurístico, en una síntesis que es histórica tanto en su método como en sus fines. La etnología nace como historiografía; como disciplina especial que se ocupa de los primeros capítulos del devenir de la humanidad. Y, como disciplina especial de la historiografía, la etnología estará vinculada en su desarrollo posterior, por un lado con la problemática general de la historia, por el otro con la que surge dentro y acerca de su metodología específica. Tanto la una como la otra se hallarán naturalmente vinculadas al devenir general del pensamiento filosófico.

Pero, durante el período de la historia del pensamiento etnológico que estudiaremos en las páginas que siguen; asistimos justamente a un desprendimiento brutal y total de la etnología con respecto a la historia. Un caso que no tiene antecedentes y que, por lo que nos es dado juzgar, difícilmente volverá a presentarse con la misma intensidad. Asistiremos al desarrollo de la pretensión paradójica de tratar de hacer calzar a una ciencia histórica en los moldes metodológicos y conceptuales de las ciencias naturales y creo que los resultados no necesitarán muchos comentarios. El fracaso rotundo y total de la antropología del materialismo es la demostración más acabada de los destinos de toda posición teórica que pretenda alejar a una ciencia de los principios y la metodología que son propios de la naturaleza de los objetos que estudia.

Antes de cerrar esta introducción queremos pedir a los “profesionales” de la filosofía que nos disculpen los errores en los que hemos podido incurrir y que, confiamos, no tocarán al fondo de las cuestiones: es claro que ellos habrían podido desempeñar esta tarea con mayor competencia, pero como, hasta el día de hoy no lo han hecho, no tenemos más remedio que sustituirlos. Quizás la misma imperfección de nuestro trabajo inducirá a alguno de ellos a corregirlo, ampliarlo o a rehacerlo; el argumento merecería su esfuerzo. Pedimos también disculpas a los colegas etnólogos por llevarlos a un campo que, para algunos de ellos, no es muy familiar; es justamente la pobreza de cultura general de algunos especialistas en “ciencias del hombre” la que nos ha

obligado a difundirnos sobre temas que son muy conocidos para quienes cultivan otras ramas del saber humanista. Les aseguramos que no hemos querido hacer un alarde de erudición vana. En la mente de muchos de ellos habrán surgido las mismas dudas e interrogantes que han hecho brotar en nosotros la idea de un estudio como el que emprendimos; en otros tal vez serán estas líneas las que los harán surgir; los unos encontrarán en ellas por lo menos una tentativa de aclaración, los otros una guía para profundizarlas y resolverlas por su propia cuenta. A los colegas que sonrieran, con la superioridad de quienes se sienten siempre pisando sobre terreno firme frente a lo que considerarán una vana y sutil especulación, y quienes tal vez nos acusarán de hilar demasiado fino, les decimos: en etnología, como en toda ciencia, no podemos dejar a un lado los planteamientos generales y, por ende, no podemos dejar de hilar nuestro hilo intelectual; si no hilamos fino, hilamos grueso y mal. Abstenerse de tomar una posición filosófica frente a la etnología no significa no tenerla; comporta tan sólo tenerla inconcientemente y, lo que es peor, enfrentar a los hechos con postulados que arrancan de una filosofía tosca y espuria. Negar la filosofía es ya de por sí una posición filosófica y la única que es imposible sostener, *"per la contradizzion che nol consente"*.

ANTROPOLOGÍA Y ETNOLOGÍA

Como ya vimos en otro trabajo, la etnología se constituye como ciencia histórica. Inmediatamente después de su formación, plena del entusiasmo ingenuo propio de la mocedad, se dió a ampliar su campo de trabajo en una medida que no correspondía a sus posibilidades reales. Su mismo programa básico, es decir la injerción de los pueblos y de las culturas bárbaras en una historia general de la humanidad, si bien estaba plenamente justificada en teoría como aspiración común a todas las etapas de la historia del estudio de los bárbaros, no contaba con un equipo conceptual y metodológico suficientemente afinado; sin contar que los materiales no eran aún ni abundantes, ni completos, y no siempre podían considerarse del todo fidedignos. Aparte estos inconvenientes, el momento especulativo de la etnología aún no había sido absorbido satisfactoriamente por el momento histórico e integrado con él, razón por la cual los esquemas relativos a la Historia de los Tiempos Oscuros eran a menudo concebidos en base a apriorismos intelectualistas o míticos. Como pudo verse en muchos de los autores del período

iluminista, el principio de la diacronización de lo sincrónico, servía más para brindar un aparato erudito a una construcción realizada fundamentalmente sobre bases especulativas, que para construir una verdadera historia objetiva de la cultura humana o de sus aspectos particulares.

A todos estos defectos, que se traducen en la práctica en el abuso de analogías superficiales, de generalizaciones atrevidas y de hipótesis y teorías endebles, los etnólogos pronto fueron agregando otros. Entusiasmados por el interés que sus estudios habían despertado en las manifestaciones epigonales del pensamiento iluminista, se atribuyeron también el estudio de las razas. Este hecho se debía especialmente a la confusión que se había establecido acerca del concepto de raza, ocasionado por su aplicación arbitraria a grupos lingüísticos; a esta época se remontan las denominaciones como *raza germánica*, *raza indoeuropea*, *raza semítica*, etc. Y, como consecuencia de esta confusión conceptual, también la lingüística fue considerada como parte de la etnología, sin que se discriminaran oportunamente y *a posteriori*, las relaciones entre grupos culturales y grupos lingüísticos.

Las pretensiones de la nueva ciencia se hallaron muy bien resumidas en el programa de las dos principales sociedades etnológicas que se constituyeron durante la primera mitad del s. XIX. En la "*Société d'Ethnologie de Paris*" fundada en 1839, fue considerado como campo propio de la etnología "estudiar de manera conveniente la organización física, el carácter intelectual y moral, las lenguas y tradiciones históricas para constituir sobre sus verdaderas bases la ciencia de la etnología". Y el programa originario de la "*Société d'Ethnographie*", constituida en 1859, arrojó pretensiones aún más vastas proponiéndose prácticamente hacer de la etnología el estudio integral de la humanidad: el "estudio del hombre en sociedad bajo los aspectos físicos, e intelectuales; estudio de la constitución física, intelectual y moral de pueblos y naciones".

Todos estos inconvenientes de orden teórico y la escasez de los resultados positivos conseguidos, hicieron crisis bajo los ataques en contra del pensamiento especulativo en general por parte de las ciencias naturales, aliadas con el materialismo y el positivismo. La antropología, en su acepción de *ciencia natural* del hombre, encontró un ambiente intelectual propicio para hacer valer sus derechos sobre muchos de los temas que los etnólogos consideraban como suyos y, para pasar luego al ataque, conquistando tanto terreno a expensas de la etnología que,

aún hoy, el límite entre las dos ciencias no se halla definido sobre la base de un acuerdo total.

¿De dónde surgía la antropología como ciencia natural? El término “antropología”, utilizado para designar la ciencia cuyos objetos son el cuerpo y el alma del hombre, fue introducido por el humanismo a comienzos del s. XVI; se empleó entonces dentro de la terminología filosófica para designar la parte de la metafísica especial —ubicada didácticamente entre la cosmología y la teología—, que trata especialmente del hombre. Aparece por primera vez en una obra de Hundt publicada en 1506; luego en el título de la obra del humanista Capello “*L’Antropologia, ovvero ragionamento della natura umana*”. Posteriormente el término fué usado por Melanchton en sus cursos académicos, y Coclen y Casman lo introdujeron definitivamente en la literatura. El matiz escolástico del concepto humanista de antropología —vinculado al de filosofía como ciencia universal— se percibe claramente en el ordenamiento de la obra de Casman “*Psychologia anthropologica, sive de humana doctrina*” en la que, a la parte propiamente filosófica, psicológica, del tratado, va agregada una “*Somatotomia*” o estudio del cuerpo humano.

Con el progreso de las ciencias naturales que sigue a la edad cartesiana, la filosofía se retira al mundo de lo sobresensible y abandona a ellas el estudio de lo sensible. Como consecuencia de esta tendencia general, la antropología se divide en una “psicología” que queda en la filosofía, y una anatomía y fisiología, que se agrega a la medicina, y luego se incorpora a la zoología. A pesar de la clara diferenciación conceptual, tanto los filósofos como los naturalistas y anatomistas siguieron usando, cada uno por su parte, el antiguo término “antropología”, por lo que éste llega a adquirir un doble sentido: mientras por un lado se designa con él a la ciencia que trata de la parte espiritual del hombre —el alma—, por el otro se lo emplea para indicar la ciencia del cuerpo humano. Y, como para aumentar la confusión que surgía de esta sinonimia, no faltaron autores que siguieron utilizando la expresión antropología en su acepción originaria, es decir de ciencia del hombre como conjunto de alma y cuerpo .

Con la corriente idealista, la “antropología”, en su sentido de especialidad dentro de la filosofía, estuvo en pleno honor; y, como era previsible, la quiebra del idealismo y de su concepción del mundo antropocéntrico ocasiona su desprestigio; la palabra “antropología” va desapareciendo de la terminología filosófica y se deberá esperar casi un

siglo para que vuelva a aparecer tímidamente en la lid filosófica asociada con el movimiento denominado de la Filosofía de la Cultura, pero ya con un sentido distinto y desprovisto de ese matiz de ciencia del individuo que la había caracterizado desde sus orígenes.

La antropología de los naturalistas había seguido mientras tanto un camino diferente, pues, sobre el modelo de la zoología y de la botánica, se hizo comparativa y se volvió, no ya ciencia de los individuos, sino ciencia de grupos. Una vez alcanzada esta sistematización metodológica y conceptual le fué fácil imponerse como ciencia de importancia dentro de las otras ciencias de la naturaleza. Linné, Buffon, Blumenbach, Daubenton, Sömmering, Camper y White durante el s. XVIII, y Sandiford, Morton y Carus en el s. XIX fueron sus principales cultores e introdujeron en ella métodos exactos para la descripción, comparación y clasificación de los grupos humanos. A pesar de estos progresos, la antropología de los zoólogos quedó encerrada en su órbita naturalista y no fue sino la ciencia del cuerpo humano, aunque no faltaron algunas tentativas —por ejemplo la de Linné— de asociar a los caracteres morfológicos de los grupos humanos algunos caracteres psíquicos e, inclusive, rasgos de carácter cultural. Esta tendencia se hizo particularmente fuerte en Francia e Inglaterra donde la antropología se designaba comúnmente como la “historia natural del hombre”.

Así, mientras la etnología se ejercitaba en su vano funambulismo de pretensiones e hipótesis, la antropología naturalista había alcanzado un alto grado de perfección en cuanto poseía una plena conciencia de su objeto y de su metodología. Su método comparativo, la objetividad de sus resultados, el desarrollo de técnicas exactas para el relevamiento de los caracteres morfológicos, le daban la apariencia de una gran seriedad y exactitud. Se comenzó a ver en ella la verdadera “ciencia científica” del hombre. Su sistematización de las razas, desde un punto de vista puramente morfológico y clasificatorio, hizo que los cultores de la etnología se vieran, poco a poco, rechazados de este campo y mirados como aficionados incompetentes. Luego de esta primera victoria, la antropología, en estrecha conexión con las corrientes naturalistas de la filosofía, no cesa de roer el campo propio de la etnología hasta intentar finalmente fagocitarla y reducirla al rango de una de sus subdivisiones.

EL NATURALISMO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU Y EN LA ETNOLOGÍA

Se indica con la palabra “naturalismo” una particular posición del pensamiento frente a los problemas del mundo y del hombre en la que

los unos y los otros son reducidos a términos de ciencias de la naturaleza; es decir, el concepto mismo de verdad se hace coincidir con un especial concepto de verdad, que es el de las ciencias naturales. De ahí que los problemas de carácter metafísico y los históricos, o son rechazados como tales y declarados insubsistentes, o bien son nivelados con los problemas de la naturaleza y reducidos a éstos; y todo problema particular es considerado parte de un único gran problema, que va enfocado, *in ratione obiecti e in ratione cognitionis*, desde el punto de vista de las ciencias naturales. Como consecuencia de esta posición, el sujeto pensante es colocado entre paréntesis, u objetivado frente a sí mismo, a la par de cualquier otro objeto sobre el que se pronuncie un juicio. De tal manera, se pierde esa conciencia de la historicidad del pensamiento, que había sido la conquista más importante del idealismo, y el saber se reduce a la formulación de leyes naturales, consideradas como expresión de una realidad que existe objetiva, en sí y fuera del tiempo. Como consecuencia, el naturalismo, cuando enfoca el problema del hombre, tiende a negar la originalidad y la espontaneidad del pensamiento y a reducirlo también a naturaleza, es decir a las determinantes orgánicas, biológicas, del organismo humano.

El naturalismo es una posición general del espíritu filosofante con la que nos encontramos repetidas veces a lo largo de la historia del pensamiento: lo hallamos claramente formulado en los pensadores anteriores a los sofistas, en los atomistas, en el racionalismo cartesiano y en los filósofos del iluminismo con él vinculados; finalmente, favorecido por una violenta reacción en contra del idealismo, el naturalismo vuelve a aparecer en los materialistas alemanes, en el positivismo y en las corrientes filosóficas afines. Dentro de la filosofía moderna, el naturalismo es hijo de las ciencias naturales: así lo fueron el racionalismo baconiano y cartesiano, vinculados estrictamente con las ciencias físicas, y que se tiñeron, por lo tanto, de cosmología; lo fueron también el materialismo y el positivismo que surgieron de las ciencias empíricas, en especial las biológicas, y que fueron, por lo tanto, esencialmente antropológicos.

Tanto el materialismo como el positivismo son expresiones de una antítesis al idealismo —en especial a los sistemas de Schelling y Hegel— pero tienen diferentes patrias de origen y sus raíces son también distintas. Sin embargo, no dejan por ello de tener numerosos rasgos comunes, que se originan en un común anti-idealismo y del hecho de que los dos se alimentan de la linfa de las ciencias naturales. Esto hace

que hablen, por así decirlo, un mismo idioma, lo que favorece su difusión de uno a otro de sus centros de origen y les permite mantener ciertos contactos a lo largo de su desarrollo histórico; y los contactos y el intercambio de ideas son facilitados porque, tanto el materialismo como el positivismo, crecen y se desarrollan, no tanto por un verdadero desarrollo interior, orgánico, del pensamiento que los informa, sino por una yuxtaposición puramente exterior de partes. De este modo las dos corrientes se entrelazan de muy diferentes maneras, dando origen a toda una gama de matices intermedios entre los dos tintes extremos, matices que cubren prácticamente todas las posiciones que puedan darse entre un materialismo monista como el de Haeckel y un empirismo estricto como el de Stuart Mill. Desde cierto punto de vista, materialismo y positivismo pueden considerarse como dos polos de una misma línea especulativa, hacia los cuales se dirigen individualmente los pensadores naturalistas a causa de sus tendencias personales, de su preparación y del ambiente cultural en el que se desenvuelven.

La poderosa invasión naturalista en el mundo del pensamiento no se arredró frente a los atractivos campos de la historia. La reacción antiidealista era incompatible con una filosofía de la historia que fuera de tradición hegeliana o tan sólo cristiana: surge entonces toda una nueva hueste de historiadores (quienes, en verdad, prefieren la denominación de filósofos positivistas, naturalistas o sociólogos) que se proponen, nada menos y nada más, que la construcción de una historia "científica". Como esta "cientificidad" de la historia no quería ser otra sino la de las ciencias naturales, la solución no ofrecía, teóricamente, muchas dificultades: era suficiente sustituir el concepto de *fin*, con el que se había trabajado hasta entonces, con el de *causa*; después de lo cual no había sino que preocuparse en buscar la causa de cada hecho histórico y generalizar cada vez más, hasta alcanzar la causa, o las causas supremas de todo el proceso histórico, establecer sus leyes y constituir, de esta manera, una mecánica histórica y una física social.

Hay que aclarar que los verdaderos historiadores, acostumbrados al contacto diario con la compleja y multiforme realidad del devenir humano, reaccionaron violentamente en contra de estas pretensiones; pero, acosados desde todas partes por el naturalismo imperante, tuvieron que ceder posiciones. Algunos optaron por circunscribir más netamente el campo historiográfico y renunciaron expresamente a toda especulación filosófica; inclusive, se negaron a tomar siquiera posición en cuestiones de esta naturaleza. Otros llevaron su desconfianza hacia el

naturalismo hasta tal punto que acabaron por rechazar toda intromisión del pensamiento en la historiografía reduciéndola a la pura técnica de erudición filológica, es decir, a la crítica, comparación y recopilación de fuentes.

Si tales fueron los destinos de la historiografía clásica, es claro que la etnología, ciencia nueva y aún no bien afirmada en sus métodos y en la conciencia de su historicidad, tuvo que recibir con mucha mayor violencia el impacto del naturalismo. Esta corriente penetra en ella con una intensidad tal que aún hoy, cuando la historiografía del positivismo no es más que un recuerdo, el estudio de los bárbaros no ha podido aún liberarse completamente del naturalismo y constituye, dentro del mundo de lo humano, un verdadero reducto de las sobrevivientes corrientes positivistas.

Sin embargo, la reducción naturalista de la etnología se opera con diferentes intensidades. Se hace más evidente en esos autores que se mueven en la línea materialista, en cuyos escritos el estudio de la cultura pierde todo sentido de historicidad y la etnología se reduce a una simple historia natural de las costumbres humanas. Entre los etnólogos que pertenecen a la tendencia positivista, se percibe en general la inclinación a ver más claramente la complejidad de la problemática cultural, tanto en sincronía como en diacronía; también se nota una mayor prudencia en formular principios de carácter general. Claro está que esta prudencia se origina más en una desconfianza hacia el manejo de conceptos demasiado generales e hipotéticos que en una franca oposición a los postulados y a las conclusiones de los "antropólogos" materialistas. Estos, de la misma manera que los filósofos materialistas, salen del presupuesto que todo problema humano, morfológico o cultural, es reducible a términos de biología y de fisiología; los etnólogos positivistas, por su parte, evitan comprometerse con afirmaciones de esa naturaleza, enfrentan los problemas de la cultura en sí, pero aplican a ellos el equipo conceptual y metodológico de las ciencias naturales. Los conceptos de "causa" y de "ley" gobiernan despóticamente el mundo del espíritu, sin que se haya examinado críticamente si, y en que medida, son a él aplicables.

Mas las diferencias entre las posiciones materialista y positivista en el estudio de la cultura son, en el fondo, muy débiles. La reducción del espíritu a naturaleza *in ratiōe cognitionis* lleva consigo necesaria-

mente la reducción *in ratiōe obiecti*; y los etnólogos positivistas de mayor coherencia y con un mayor afán de síntesis llegan en efecto a conclusiones finales que se acercan mucho a las de sus colegas materialistas. El naturalismo, en efecto, ofrece infinitas posiciones intermedias entre sus extremos —el materialismo y el positivismo— y el hecho de ubicarse más cerca de uno que de otro parece vincularse estrechamente a la formación intelectual de los diferentes autores. Los antropólogos materialistas proceden principalmente del campo de las ciencias naturales o de la medicina; se han formado en una disciplina que les ofrece, dentro de su ámbito propio, un mundo coherente y compacto y un método que aceptan sin discusiones; a este método y a este mundo se doblega, casi sin dificultades, el aspecto orgánico del hombre. El éxito del enfoque biológico del problema humano hace que surja en ellos la tendencia a simplificar y distorsionar la problemática cultural que tiende a empequeñecerse y se reduce, finalmente, a un simple apéndice del problema del hombre-organismo; apéndice un poco rebelde, es cierto, pero cuya reducción es considerada tan solo una cuestión de tiempo. Los etnólogos positivistas, por el contrario, proceden generalmente del campo de las ciencias del espíritu, en esa época algo humilladas como consecuencia del derrumbe del movimiento idealista que las sostuviera y les diera jerarquía en el campo del saber. Desde su esfera de trabajo observan, con un dejo de envidia, los progresos de las ciencias naturales y, bajo la presión de la imperante mentalidad naturalista, terminan por convencerse que en la metodología de aquéllas hallarán las llaves para penetrar, de una vez por todas, el mundo multiforme del espíritu humano. Se abocan, entonces, a la ardua tarea de reducir el mundo de la cultura a conceptos empíricos y empujan esta reducción hasta donde les es posible. A veces se detienen, perplejos, en la mitad de la tarea y confiesan, explícita o implícitamente, que la reducción naturalista del espíritu no puede seguir más adelante y que aún se hallan muy lejos de su objetivo; otras veces cierran los ojos a las dificultades y abrazan los dogmas del materialismo. En el primer caso fracasan abiertamente en su tarea, en el segundo introducen de contrabando conceptos metafísicos y abjurán de los mismos postulados metodológicos de las ciencias naturales; en ambos casos la resultante de su labor es la manifestación abierta de que los postulados de los que han salido los han conducido a un callejón sin salida.

El materialismo y los problemas del espíritu. — El comienzo del movimiento filosófico denominado “materialismo científico” se sitúa cronológicamente algo después de las primeras manifestaciones de la corriente positivista. Sin embargo, comenzaremos por estudiar las corrientes teóricas del estudio de los bárbaros que se vinculan con el materialismo, pues estas nos brindarán los ejemplos más típicos de la reducción naturalista de la etnología. Para este fin necesitamos, en primer lugar, exponer los aspectos del materialismo que más directamente influyeron en el estudio del hombre para ver luego cuáles fueron sus consecuencias para el estudio de los pueblos y de las culturas bárbaras.

El materialismo moderno nace en Alemania a mediados del siglo pasado y puede considerarse la reacción más violenta contra la filosofía idealista. De la misma manera que para ésta la Idea lo era todo, para el materialismo la *Materia* fue la única realidad existente. Para el idealismo, la historia, la literatura, y el arte habían sido, por así decir, la materia prima de toda especulación; para el materialismo alemán la materia prima fueron los resultados de las ciencias naturales. Entre éstos se destaca la teoría de la conservación de la materia y de la fuerza, que R. Mayer enuncia en 1854. En la opinión de los materialistas la teoría de Mayer ya contiene en sí misma toda la filosofía, pues permite explicar el proceso vital y, con esto, los procesos psíquicos: en pocas palabras, a través de ella era factible *reducir en términos de químico-física el mundo del espíritu*. Es claro, por lo tanto, que la filosofía materialista no quiere ser sino la simple consecuencia de las ciencias naturales, las cuales proporcionarían al pensamiento, en vez de un fundamento místico y espiritualista, uno concreto y palpable, la materia en base a la cual es posible construir sólidamente tanto en la teoría como en la práctica.

¿Cuáles fueron las consecuencias del materialismo en la problemática del espíritu humano? Las que se derivan necesariamente del postulado que a la materia se reducen todas las fuerzas, las naturales y las espirituales; lo que equivale a decir que toda actividad espiritual es reducible a la psicología, ésta a la fisiología y, finalmente, ésta a la química y a la física, es decir, a las manifestaciones más inmediatas y elementales de la materia. Así para Vogt el cerebro es el asiento de la conciencia, que se halla relacionada con él como la función a su órgano correspondiente. A pesar de no explicar (¿y cómo habría podido hacerlo?) de qué manera la conciencia se vincula con el cerebro, Vogt no

tiene reparos en afirmar que, entre pensamiento y cerebro, se da la misma relación de causa-efecto que existe entre el hígado y la bilis o entre la orina y los riñones.

Sobre este *leitmotiv* se desarrolla pesadamente el pensamiento de casi todos los “profesores” del materialismo cuando se dedican a enfrentar los problemas del espíritu. Un ejemplar característico de esta extinguida especie académica y, al mismo tiempo, un buen resumen de sus ideas, es el fisiólogo-filósofo J. Moleschott. Su caballo de batalla es “la circulación de la vida”, y su obra fundamental un libro que lleva este título, aunque podría titularse más propiamente “la circulación de la materia en la vida”. En esta singular obrita se hallan expresadas ideas como las que siguen: el minero extrae del suelo el fosfato de calcio con el que el campesino abona el campo; por acción de esta sustancia la materia orgánica, que allí se produce, puede llegar mejor al cerebro y ser convertida en más altos pensamientos; si estamos en condiciones de aportar al organismo y al cerebro la materia mejor, también el pensamiento y la voluntad alcanzarán el más alto desarrollo. Y, como si la teoría no fuese suficientemente clara, Moleschott la explica y la aplica ampliamente: por ejemplo, afirma que la cuestión social alcanzará su solución tan sólo cuando se descubra la justa proporción de las sustancias a las que están ligados el pensamiento y la voluntad; tampoco tiene reparos en declarar abiertamente que los cementerios son un absurdo: “Cuando vemos acumularse una abundancia prodigiosa de estos fosfatos en nuestros cementerios, donde no son útiles más que a los gusanos y a la hierba, mientras que, sin trabajo y casi sin gasto, se podría llevarlos al círculo de la vida, que crea siempre nuevos círculos de materia y de fuerza, ¿por qué hemos de permanecer esclavos de la costumbre de los cementerios perpetuos, cuando hemos renunciado a los sacrificios sangrientos y a los procesos contra los brujos? ¿Quién, reflexionando un poco, desearía permanecer siendo dueño de su fosfato de cal después de la muerte, cuando puede contribuir de este modo a que sus descendientes se mueran de hambre? Bastaría con cambiar los lugares de sepultura de año en año, para tener, al cabo de seis o diez, un campo de los más fértiles, que haría mucho más honor a los muertos que los monumentos y las tumbas”. Y a propósito de la política: “Una distribución libre y equitativa de la fuerza y de la materia, tal es el fin de todas las agitaciones recientes”.

La estructura abstracta del pensamiento materialista salta a la vista: no toma en cuenta la realidad concreta del culto de los muertos en

base al cual la casi totalidad de los hombres no estaría dispuesta a ver el fosfato de cal de sus difuntos transformado en un puñado de harina; no interesa tampoco su tradición que se pierde en la noche de los tiempos. Todos estos hechos, por lo menos tan concretos como el fosfato, son mirados desde las alturas de la dietología y despedidos con un simple ademán. ¡Que importan los antecedentes ideológicos de la revolución del 48!, se trata simplemente de que la humanidad necesita una más equitativa distribución de proteínas y de sales. Y ¿para qué discutir con quien no quiere entender una cosa tan sencilla? Lea antes el "Tratado de los alimentos" del profesor Moleschott si quiere hacer historia.

Pero el ambiente de pobreza intelectual que rodea a las especulaciones de los materialistas se hace aún más evidente cuando Moleschott se enfrenta con los problemas nucleares de la filosofía. ¿El problema del conocimiento? Para qué leer las elucubraciones de todos los que se han afanado en su solución: la cosa es muy simple: "No podemos concebir más que las impresiones de los cuerpos sobre nuestros sentidos. . . Que se recuerde que los descubrimientos más grandes y más importantes, hechos en todos los tiempos dentro del dominio de la ciencia, del arte, de la industria, siempre son una observación de los sentidos que ha dado impulso a todo. . . "Newton descansa en su huerta, una manzana cae del árbol y, desde este instante, el descubrimiento de las leyes de gravedad resulta asegurado. . . Está demostrado de una manera cierta que el hombre no podía descubrir las propiedades del círculo más que por medio de una circunferencia trazada en la arena, o por un signo sensible". Claro está, las manzanas caen de los árboles desde la edad de piedra y Newton, como individuo y como representante de una determinada corriente de pensamiento, aparece recién en el siglo XVII. También, un espíritu un poco inquieto podría preguntarse si, para trazar sobre la arena una figura geométrica, no se necesita tener previamente la idea de la misma. Pero estas objeciones no podrían hacer mella en quien piensa que "La cosa en sí no es más que con y por sus propiedades. . . El hombre que piensa es la suma de sus sentidos, como la cosa que observamos es la suma de sus propiedades". ¿Quién, entonces, observa esa "suma de sus sentidos", que constituye el hombre consciente, o como decían los ingenuos filósofos, la Conciencia? ¿Acaso los mismos sentidos? ¿Y un fisiólogo de profesión como es Moleschott, puede concebir que un ojo se mire a sí mismo?

Materialismo y antropología: Como puede verse, el materialismo repite y acentúa en la esfera de lo humano los inconvenientes y las contradicciones que lo acompañan desde sus remotos orígenes hasta el sensismo iluminista, con el agravante, empero, de esforzarse por ignorar los planteamientos revolucionarios introducidos en ella por el criticismo, el romanticismo y el idealismo. Decimos, “esforzarse” por ignorar, ya que en la realidad, la antropología del materialismo se halla toda compenetrada de idealismo y es justamente a él que se debe el planteamiento filosófico general que le dará impulso. Este planteamiento procede de la llamada “izquierda” hegeliana y se personifica especialmente en L. Feuerbach, cuyas ideas deben considerarse un puente que una la antropología filosófica del idealismo con la antropología biológica del materialismo. El acento poderoso que el idealismo había puesto sobre el sujeto, persiste en Feuerbach y el hombre queda aún como el centro del conocimiento y del mundo: la filosofía y la antropología son, entonces, las ciencias universales. Pero la antropología de Feuerbach es ya la antropología zoológica y el hombre, que es su objeto, es ya el hombre abstracto de las ciencias naturales: es decir, el hombre de la biología y de la fisiología, un ser colocado como todos los demás *frente* y no *dentro* del pensamiento.

De este modo se produce el encuentro de la izquierda hegeliana con el materialismo y la jerarquización filosófica de la antropología biológica. Así vemos al mismo Feuerbach, quien se interesaba mucho por la fisiología, reseñar la “Teoría de los alimentos” de Moleschott con estas singulares palabras: “La teoría de los alimentos es de gran importancia ética y política. Los alimentos se transforman en sangre, la sangre en corazón y cerebro, en materia de pensamientos y de sentimientos. Si queréis hacer mejor un pueblo en vez de declamaciones contra los pecados, dadle una alimentación mejor. El hombre es lo que come”. En realidad estas frases deben interpretarse como un recurso polémico ya que Feuerbach buscaba tan sólo una base fisiológica, “científica”, para su antropología, que hacía aún del hombre, como sujeto pensante, el centro del universo. Pero, en la búsqueda de este apoyo se acercaba de tal manera a las ideas del materialismo que poco trabajo le costó a Moleschott invertir su pensamiento en sentido típicamente materialista: “. . . el hombre lo construye todo a su imagen, tanto la causa de los fenómenos como el Dios a quien invoca . . . a Feuerbach debemos que el fundamento humano de toda idea general, de todo pensamiento, haya venido a constituir el punto de partida aceptado y reconocido. Feuerbach

ha tomado por bandera la ciencia del hombre, la antropología. El estudio de la materia y de los movimientos materiales son las armas que le dan la victoria. No vacilo en declarar: el eje sobre el cual gira en la actualidad la filosofía es la ciencia del cambio de la materia". Ninguna otra frase habría podido celebrar de manera más completa y eficaz el nacimiento ideal de la antropología del materialismo y, al mismo tiempo, dar razones más contundentes de su importancia. Los entes estudiados por la filosofía (que para el materialismo es casi sinónimo de "ciencias del espíritu") son un producto de las funciones psicológicas, es decir fisiológicas, del hombre; estudiemos entonces el hombre-organismo desde el punto de vista de las ciencias naturales y aclararemos, una vez por todas, llegando a sus raíces, los problemas alrededor de los cuales gira la humanidad desde tantos siglos. Sin embargo, en esta posición que quiere ser objetiva, "científica", el materialismo introduce de contrabando un fuerte matiz polémico y axiológico: si lo que el espíritu humano produce tiene sus raíces en los cambios de la materia, si el pensamiento se reduce a funciones físico-químicas, la materia es lo único realmente existente; fuera de ella todo es ilusión, error o quimera. La moral, la religión, el arte y todos los productos del espíritu son manifestaciones de determinadas funciones fisiopsicológicas, epifenómenos de la fisiología humana; estudiemos, entonces, la fisiología y despreocupémonos de estos problemas tomados concretamente.

Dentro de estos moldes nace y se desarrolla la antropología del materialismo. Le faltaba únicamente una pieza muy importante para poner en marcha el mecanismo de su concepción del mundo y del hombre: cualquiera podía preguntar: "Estoy de acuerdo. El mundo del espíritu es un epifenómeno de la fisiología humana. Lo que no es materia no es nada. Pero, si el hombre es un ser natural, alineado junto con los otros, su existencia requiere una explicación de carácter naturalista ¿de dónde viene el hombre como naturaleza? Es decir, ¿cuál es la historia del organismo humano?" La contestación a esta pregunta le fue inmediatamente brindada a la antropología del materialismo por el evolucionismo darwiniano, que nació y se desarrollaba paralelamente a ella.

El evolucionismo biológico y la naturalización genética de la cultura. — El evolucionismo biológico consiste esencialmente en sustituir el punto de vista morfológico estático, que dominó hasta comienzos del siglo XIX en la ordenación de las formas orgánicas, por un punto de vista genético. La clasificación tradicional de los organismos, retomada por

Linné, quien le dió su estructura moderna, establece tipos fijos de estructuras morfológicas que, según su comprensividad de mayor a menor, toman el nombre de tipos, clases, órdenes, familias, géneros y especies. Cada estructura tiene caracteres que le son propios y exclusivos y su conjunto encuadra los organismos animales y vegetales en una serie de grupos inmutables. El fundamento de este encasillamiento inmóvil del mundo orgánico es la especie, creada e inmutable; "*Tot numeramus species quot a principio creavit Infinitum Ens*", define Linné. La inmutabilidad de la especie trae como consecuencia la inmovilidad de todos los grupos de rango mayor que se constituyen en base a ella. Además, el convencimiento de que tipo, orden, familia, etc., son categorías subjetivas y, en cierto sentido artificiales, útiles tan sólo para introducir un orden en el enorme y amorfo conjunto de las especies; estas son, por otra parte, las únicas categorías sistemáticas realmente naturales, por ser el resultado de una específica volición de Dios en su acto creativo.

Los evolucionistas inyectan dinamismo en la clasificación de los vivientes. La idea básica de que una especie puede transformarse en otra, trae como consecuencia la posibilidad de la transformación de un género en otro, de una familia en otra, y así sucesivamente. De tal modo, las antiguas categorías de la sistemática pierden su carácter de casilleros artificiales, obtenidos en base a afinidades y semejanzas extrínsecas, y se transforman en agrupaciones que incluyen organismos vinculados entre sí por una afinidad genética. El esquema clasificatorio de los vivientes es susceptible de ser interpretado, entonces, como un árbol genealógico.

La interpretación genética de las relaciones morfológicas de los organismos, es decir la teoría evolucionista o transformista, en el sentido que se viene dando a estas expresiones desde el siglo pasado hasta hoy, es una idea relativamente reciente en la historia de las ciencias naturales. Sin embargo, los teóricos de la evolución del siglo XIX se preocuparon intensamente en buscar sus antecedentes en la historia del pensamiento humano; un trabajo de este tipo fue realizado por Haeckel, en los capítulos históricos de su famosa "Historia de la Creación Natural", y por el paleontólogo Osborn, en un libro enteramente dedicado a estudiar la "evolución" del pensamiento evolucionista que se titula "De los Griegos a Darwin". La escasa preparación filosófica de estos autores (por otra parte común en la casi totalidad de los naturalistas-filósofos que se ocuparon del tema), juntamente con el afán de ennoblecen la teoría transformista confiriéndole un blasón de antigüedad, les

hicieron caer en el error de rotular de “evolucionistas” a muchos pensadores antiguos, cuyas ideas muy poco tienen que ver con las del evolucionismo moderno. Tal es el caso de la gran mayoría de los filósofos griegos y medioevales y de muchos de los modernos anteriores al siglo XIX. En efecto, mientras el evolucionismo moderno afirma que la pluralidad de las formas vivientes se ha realizado a través de la *descendencia real de una especie de la otra*, los “evolucionistas” antiguos, por ejemplo Aristóteles, admitían la aparición *sucesiva e independiente* de organismos cada vez más perfectos *que se originaban directamente de la materia inanimada*. El principio que regulaba la realización “histórica” de esta escala de perfección-tiempo era, por otra parte, típicamente metafísico: la entelequia o tendencia perfeccionante. No existe, entonces, en los pensadores y naturalistas más antiguos la formulación de una evolución, en el sentido de filogénesis o descendencia de los organismos, sino tan sólo la idea de la aparición sucesiva en el tiempo de organismos cada vez más perfectos, *sin relaciones genéticas entre sí*. Es necesario subrayar que, aún en algunos pensadores modernos, que son citados por los autores arriba mencionados como inmediatos precursores de Darwin, tampoco se halla la idea de la filogénesis; tal es el caso de Goethe, quien formula los esquemas de estructura de la planta y del cráneo de los vertebrados y utiliza para ello criterios anátomo-comparativos del todo análogos a los que usarán, años después, los morfólogos evolucionistas: pero, para Goethe, estos planos estructurales son *puramente ideales* y nunca llega a pensarlos y a proponerlos como *formas originarias reales*, es decir como reales antecesores de los vertebrados y de las plantas.

No cabe en la economía del presente escrito rastrear los atisbos del evolucionismo genético o transformismo: los encontraríamos en Bacon, en Buffon, en Erasmo, Darwin y otros. Por otra parte el primer autor que ha planteado el transformismo, con su sentido moderno y de una manera orgánica, es indiscutiblemente el caballero de Lamarck. Lamarck es el primer naturalista que bosqueja una clasificación del reino animal en la que las relaciones de afinidad morfológicas son interpretadas como relaciones de parentesco genético. A este esquema, que ya es un verdadero árbol genealógico, Lamarck agrega la exposición de las causas del proceso evolutivo, aparecidas la primera vez en su “*Philosophie Zoologique*” (1809); posteriormente las enuncia más sintéticamente en su “*Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*”, en cinco “leyes” que pueden resumirse como sigue:

1. — La vida, por sus propias fuerzas, tiende a aumentar continuamente y a aumentar el volumen de todo cuerpo que la posee, hasta un límite al que conduce ella misma.

2. — La producción de un nuevo órgano animal es la consecuencia de una nueva necesidad que sobreviene y que continúa hasta hacerse sentir, y de un nuevo “movimiento”, que hace nacer y mantiene esta necesidad.

3. — En todo animal adulto el empleo más frecuente y continuado de un órgano poco a poco lo refuerza, lo desarrolla, lo aumenta en tamaño y le da un poder proporcionado a la duración de su uso.

4. — La constante falta de uso de un órgano lo empobrece, lo deteriora, disminuye su poder y acaba por determinar su desaparición.

5. — Todo lo que ha sido adquirido o modificado en la organización de los individuos durante el curso de su vida, es conservado y transmitido a los nuevos individuos, que se originan de los que sufrieron este cambio.

En base a estos principios, que le permiten solucionar el problema del origen de las especies sin recurrir a la intervención de ningún principio trascendente, Lamarck plantea, por primera vez el origen del hombre de otros mamíferos y bosqueja, al mismo tiempo, las líneas más generales del origen y del devenir más antiguo de la sociedad de la lengua y de la cultura. Los antepasados más próximos del hombre habrían sido los simios, en los que la costumbre habría producido modificaciones progresivas. El constante esfuerzo para mantener una posición erguida habría producido en ellos, en primer lugar, una diferenciación de las extremidades anteriores de las posteriores, con la consiguiente formación de manos, aptas a la aprehensión, y pies, destinados a la deambulación. La misma posición erecta, por otra parte, habría determinado una visión más libre del ambiente y, en consecuencia, un mayor desarrollo intelectual. De tal manera, los nuevos seres habrían conseguido una gran supremacía sobre los demás organismos. Para afirmar su señorío se habrían reunido en sociedad, desarrollándose entonces en ellos la necesidad de comunicarse recíprocamente sus deseos y pensamientos. De ahí la necesidad del lenguaje, primero inarticulado y luego articulado. El lenguaje articulado habría determinado, a su vez, un desarrollo mayor del cerebro, con lo cual los simios-hombres se habrían transformado en verdaderos hombres.

La naturalización del problema de los orígenes de la cultura humana no podría ser más integral. Sin embargo, la teoría de Lamarck, y en especial las ideas relativas al origen del hombre, no encontraron eco entre sus contemporáneos. Las raíces iluministas-sensistas, que estaban en la base del evolucionismo lamarckiano, habían ya sido superadas por el pensamiento europeo de la época. En el mundo científico dominaba la idea de la inmutabilidad de las especies, que había cristalizado en la teoría de los cataclismos y de las creaciones sucesivas de Cuvier; una teoría que conciliaba elegantemente el dogma creacionista con los cambios de la fauna y de la flora durante las épocas geológicas, hechos que los progresos de la paleontología ya no permitían rechazar. Dentro de la esfera filosófica, Hegel se mostraba absolutamente contrario al origen animal del hombre y a la descendencia real de las especies una de la otra: "La naturaleza es un sistema de grados de los cuales uno sale del otro y es la próxima verdad de el que precede; no ya en el sentido que el uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido que es así producido en la íntima idea, que constituye la razón de la naturaleza. La metamorfosis corresponde tan sólo al concepto como tal, ya que tan sólo el cambio de éste es el desarrollo. . . Representaciones nebulosas, y en el fondo de origen sensible, como la descendencia de los animales y de las plantas del agua, o de los organismos más desarrollados de los más bajos, deben ser completamente excluidas de la consideración filosófica".

Posteriormente, cuando, con el advenimiento del Naturalismo, las ideas de la evolución biológica tuvieron un ambiente sumamente favorable, el lamarckismo tampoco tuvo suerte, como lo demuestra el hecho de que el mismo Darwin tuvo palabras muy duras hacia esta doctrina. La causa de su fracaso es muy sencilla: la teoría de Lamarck, mirada con espíritu naturalista, no podía brindar una explicación satisfactoria, basada en hechos concretos, de ese proceso evolutivo que constituía su base y su razón de ser. En efecto, si bien la interpretación genética de la clasificación de los vivientes parecía aceptable y encajaba perfectamente en una concepción materialista del mundo, el modo, el mecanismo de la transformación de una especie en otra propuesto por Lamarck, no era conciliable con una mentalidad acostumbrada a la observación y a la experimentación, como era la de la mayoría de los corifeos del materialismo. La primera ley no dejaba de ser una simple hipótesis, y lo peor es, que olía a lo lejos a entelequia, el más aborrecido de los principios de la aborrecida metafísica; por otra parte, la herencia de

los caracteres adquiridos resistía, y resistió siempre, a toda tentativa de comprobación experimental. Los ejemplos mismos que Lamarck brindaba para exponer cómo habrían debido realizarse determinados procesos evolutivos tenían todos un matiz de vaguedad y de arbitrio como para dejar disconforme al crítico mejor dispuesto. ¿Qué ventajas tendríamos —pudieron pensar los materialistas— en sustituir una X por unas cuantas Y?

El feliz *ensamble* de la interpretación genética de la sistemática mediante un mecanismo evolutivo basado en hechos concretos y, a primera vista, irrefutables, es mérito indiscutible de Carlos Darwin. Su teoría tiene repercusiones inmensamente más vastas y profundas que el Lamarckismo, pues trasciende ampliamente la esfera de las ciencias biológicas y penetra en los dominios de casi todas las ciencias naturales y del espíritu. Es en verdad con buen derecho que darwinismo y evolucionismo se hacen casi sinónimos en el habla corriente.

La teoría de Darwin es el fruto de una genial intuición basada en los innumerables materiales que el biólogo inglés reunió, durante largos años de estudios y de observaciones, en el campo de la geología, zoología y botánica. La primera exposición sistemática de ella fué dada en la obra "Sobre el origen de las especies por elección natural o conservación de las razas perfeccionadas en la lucha por la existencia". Posteriormente, Darwin publicó en detalle los fundamentos de su teoría en "Variaciones de las plantas y de los animales al estado doméstico". Finalmente, cuando ya la teoría de la selección natural había triunfado, extendió sus ideas al hombre y las amplió en "El origen del hombre y la elección sexual" y en "La expresión de los sentimientos en el hombre y en los animales".

La teoría de Darwin se basa, como expone J. Huxley en su obra "La Evolución", en tres hechos objetivos y dos deducciones: *Primer hecho*: Los organismos tienden a aumentar su número en proporción geométrica. *Segundo hecho*: A pesar de esta tendencia, el número de los individuos de una especie permanece más o menos constante. *Primera deducción*: Puesto que se producen más descendientes de los que pueden sobrevivir, debe haber entre ellos una rivalidad para la supervivencia. De ahí una lucha constante de los organismos, por todos los medios, con el fin de sobrevivir y reproducirse. *Tercer hecho*: Los individuos que constituyen una especie no son idénticos unos a otros. Considerando en una especie un determinado carácter, éste ofrece una gama de variaciones en más o en menos, a partir de un tipo medio. *Estas variaciones*

son heredables. Segunda deducción: Ya que existe una lucha por la existencia entre los individuos de una especie y puesto que estos individuos no son iguales, algunas variaciones que en ellos se presentan serán favorables, otras desfavorables. En consecuencia, sobrevivirá un elevado porcentaje de individuos con variaciones favorables, mientras que perecerá, antes de llegar a reproducirse, un gran número de individuos que presenten variaciones desfavorables. Como las variaciones se transmiten por herencia, las favorables se transmiten de una generación a otra y de ello resultará la transformación paulatina de las especies y su adaptación cada vez mayor al ambiente en que habitan.

La selección natural y la selección sexual (que es tan sólo una variante de ésta relativa a los caracteres sexuales secundarios) brindan una sólida base a la concepción genética de las formas vivientes. El mecanismo selectivo propuesto por Darwin actuaba en base a hechos naturales y prescindía en absoluto de toda intervención trascendente, así como de fuerzas o condiciones desconocidas. Tanto los engranajes del mecanismo de la selección natural como las fuerzas que la mueven pertenecen a la naturaleza y son observables, medibles, experimentables.

Con la extensión al hombre del principio de la evolución por selección natural se completa la reducción naturalística de la antropología. El hombre es naturaleza, tanto desde el punto de vista de su existencia y funciones, como de su devenir histórico de organismo. Las mismas fuerzas materiales, a las que son reducibles las manifestaciones de su espíritu en el presente, se muestran capaces de explicar su origen y su devenir; el origen del hombre, como forma viviente, se une estrechamente a su origen como ser pensante, el devenir de su fisiología a la de su espíritu. Tanto en el presente como en el pasado la clave del problema humano es el hombre-forma a través del hombre-función.

La antropología materialista: posición dogmática y posición crítica. — La característica esencial de la antropología materialista y darwiniana es, por lo tanto, la reducción integral del problema del hombre a un problema de ciencia natural, mediante la homologación de los procesos espirituales humanos a las funciones psíquicas de los animales. Pero, esta reducción ofrece dos distintos matices que dan origen a dos diferentes posiciones: una que denominaremos *crítica* y otra *dogmática*. La primera se plantea de la siguiente manera: *Primero:* las manifestaciones psíquicas de los animales se reducen a procesos fisiológicos que están determinados por su estructura morfológica. *Segundo:* el hombre se conecta con los animales mediante una gama de formas intermedias,

que expresa un proceso genético real. Ahora bien, *si podemos comprobar* que existen procesos psíquicos comunes al hombre y a los animales y, además, que las funciones psíquicas humanas denominadas “superiores” se conectan a las funciones psíquicas de los animales mediante una serie de formas de transición, análogas a las que se dan en la morfología, *entonces* podremos pensar que la seriación morfológica se vincula a la psíquica como los órganos a sus funciones y que, por lo tanto, el problema del origen del espíritu humano se reduce al del origen de la forma humana. Como se ve, se trata de una demostración de carácter inductivo. Por el contrario, la reducción que denominamos dogmática es de carácter típicamente deductivo y puede expresarse con un silogismo: *mayor*: las manifestaciones espirituales del hombre se resuelven integralmente en la fisiología y en morfología, como la de los animales; *menor*: la forma humana se origina de una forma animal; *ergo* el origen del espíritu humano se resuelve en el origen de la forma humana.

Sin entrar a considerar la corrección o no de las demostraciones que hemos expuesto, es claro que la primera se origina de una posición filosófica aún envuelta y preocupada por la diferenciación escolástica del alma y cuerpo, y que no descarta *a priori* la posibilidad de que el espíritu humano pueda tener una naturaleza diferente de los procesos fisiológicos; la segunda da por demostrada la reducción naturalista del espíritu en términos actuales y deduce de ésta la reducción de aquél en términos temporales, o, si queremos, históricos.

La posición crítica: Darwin. — El representante más destacado de la posición crítica de la antropología materialista es sin duda el mismo Darwin. En sus obras “El origen del hombre” y “La expresión de los sentimientos en el hombre y en los animales” se puede seguir claramente el planteamiento que hemos sintetizado más arriba. La naturaleza puramente fisiológica de las actividades psíquicas de los animales se da por demostrada. En “El origen del hombre”, el primer capítulo está dedicado a evidenciar el origen de la especie humana de alguna forma animal. En él se llevan a colación los procedimientos demostrativos utilizados en el “Origen de las especies” en sentido general y que, antes de que lo hiciera el mismo Darwin, habían sido aplicados al hombre por los morfólogos y anatomistas comparados que se movían dentro de la línea evolucionista; a saber: homologías morfológicas con los animales, homologías del desarrollo ontogenético del hombre con el de otros mamíferos, estructuras rudimentarias, etc. El segundo

y el tercer capítulo son tal vez los más fundamentales de la obra. Su propósito, según las palabras mismas de Darwin es "...demostrar tan sólo que no hay diferencias fundamentales entre el hombre y los animales más elevados en lo que concierne a sus facultades mentales". El autor parte de la base que "como el hombre está provisto de los mismos sentidos que los animales, sus intuiciones fundamentales deben ser las mismas" así como algunos instintos "como es el de su propia conservación, el amor sexual, el de la madre para su hijo, la facultad de éste para mamar, y así sucesivamente". En cuanto a las facultades que Darwin llama "más intelectuales" (tales como la maravilla, la curiosidad, la imitación, la atención, la memoria, la imaginación, el mejoramiento progresivo, etc.), su demostración consiste en comparar sus manifestaciones en el hombre con algunas manifestaciones psíquicas de los animales, y en homologar intuitivamente las unas con las otras. La tarea no es siempre fácil, incluso desde el punto de vista ingenuo en que se coloca Darwin, por lo que a menudo nuestro autor se ve obligado a *solliciter doucement les textes*. Así ocurre en lo que se refiere al lenguaje —que Darwin considera tan sólo en su aspecto fonético— y, especialmente, en lo que concierne a la "conciencia de sí". "Nadie puede suponer que un animal —dice el naturalista inglés— haga reflexiones acerca de la vida y de la muerte y cosas semejantes. Pero podemos estar seguros que un viejo perro, provisto de excelente memoria y de alguna potencia de imaginación, como lo demuestra en sus sueños ¿no reflexiona acaso sobre sus antiguas cazas y los placeres que éstas le han procurado? Y esta sería una forma de conciencia de sí mismo". La antropomorfización del viejo perro debió parecer, a Darwin mismo, un argumento un tanto débil en una cuestión de tanta importancia, pues, para fortalecerlo, en la imposibilidad de elevar más la conciencia del animal, se esfuerza por rebajar la del hombre: "...la mujer de un salvaje de Australia, degradada y dedicada a trabajos manuales, que no usa casi vocablos abstractos y no sabe contar más allá de cuatro, no puede ejercer estas facultades o reflexionar acerca del problema de su propia existencia". El remedio es peor que la enfermedad, ya que hoy cualquiera puede enterarse —y también lo había podido hacer en la época de Darwin— acerca de la complejidad del mundo espiritual de los australianos, de sus mitos, de su escatología y de sus ritos iniciáticos; sin contar, además, con que estudios más recientes han revelado que en Australia se halla ampliamente difundida la creencia en un Ser Supremo, Ser que algunos autores llegan incluso a homologar al Dios único de las religiones superiores.

Mas hay un punto de su demostración en que Darwin parece quedar realmente perplejo: la reducción del sentimiento religioso, aún considerado, como él lo hace, en su aspecto más formal, a alguna manifestación psíquica de los animales. Pero, aún así, no renuncia a la tarea y apela a su ya conocido procedimiento de rebajar lo más posible al hombre y elevar lo más posible al animal con el fin de reducir el *hiatus* que los separa. Comienza por negar que exista en todos los primitivos la idea de una o más divinidades y reduce entonces la religión al mínimo denominador de una creencia en “agentes invisibles o espirituales”. En base a este pobre concepto de la religión, le es fácil a Darwin colocarse en la línea de Tylor, y dar así por demostrado que el animismo es la forma más primitiva de religión, que evoluciona posteriormente en la creencia en divinidades y Dioses. Admite Darwin que entre animismo, por elemental que sea, y la ausencia total de creencias religiosas existe un abismo, y admite también que el primero no puede darse sin cierto desarrollo previo de la imaginación, la curiosidad, la razón, etc.; sin embargo sostiene que la tendencia que tienen los “salvajes”, a imaginar que los objetos y los agentes naturales sean animados por esencias espirituales y vitales, puede darse también en los animales. Vuelve entonces a introducir el “perro sabio” —que esta vez es el suyo propio— quien, nos dice, ladra y gruñe a un paraguas abierto, movido por el viento. “El debía, creo, haber hecho el razonamiento entre sí, de manera rápida e inconsciente, que el movimiento, sin ninguna causa aparente, indicaba la presencia de algún agente extraño viviente, y que nadie tenía derecho de estar en su territorio”.

Menos difícil le resulta a Darwin reducir a términos naturalistas el sentido moral y lo hace considerándolo un aspecto especial de la sociabilidad. La sociabilidad, afirma, nace de la lucha por la existencia: un grupo de animales o de hombres, entre los cuales domina la compasión recíproca y el sentimiento de ayuda mutua, será más favorecido, en la lucha por la existencia, que otros, en los que cada individuo piense solamente por sí mismo. La vida social presupone la sociabilidad y la simpatía recíproca por lo cual “. . . los instintos sociales, ayudados por las fuerzas activas intelectuales (la memoria, que recuerda las acciones pasadas, la comparación, que establece cuál de ellas exige el sentimiento más intenso, la palabra con la consiguiente loa y reproche recíproco) y por los efectos de la costumbre inducen naturalmente a esa ley áurea: haz a los demás lo que quisieras que fuese hecho a tí; y esto se halla en la base de la moral”.

En todo este razonamiento es evidente la influencia de los "Principios de Sociología" de Spencer, del cual Darwin era gran admirador y a quien denominaba "el más grande de los filósofos contemporáneos". Los capítulos siguientes del "Origen del Hombre" investigan la manera en que se habría probablemente realizado la transformación del organismo humano de alguna morfología inferior y de qué manera se han desarrollado las facultades intelectuales y morales. Su interés es para nosotros muy escaso ya que se vincula a los problemas generales del evolucionismo biológico y de la filogénesis, o bien entran plenamente en los postulados y en la metodología de la etnología del positivismo, que trataremos en otro lugar.

Discutir en detalle los argumentos de Darwin en base a lo que sabemos hoy de psicología, etnología y biología no sería, en verdad, tarea muy provechosa. Lo que sí puede ser provechoso, es criticar la actitud específica del pensamiento naturalista y materialista tal como los planteamientos de Darwin lo expresan de manera concreta; por este medio nos será posible tomar plena conciencia del valor de todas las otras posiciones especulativas que con ella se ensamblan o se identifican, es decir, de todo lo que hemos denominado la reducción naturalista "crítica" del problema de la historia de la cultura humana.

En primer lugar hay que observar que todo el planteamiento darwiniano es crítico tan solo desde un punto de vista formal. En efecto, a pesar de que la reducción naturalista de la cultura se presenta en teoría como la resultante de un procedimiento inductivo, en la práctica se resuelve en un apriorismo. En primer lugar es cosa sabida que las corrientes epistemológicas modernas se inclinan a considerar *la naturaleza no ya como una parte de la realidad, sino tan solo como un modo de concebir la realidad toda*; de ello se deriva que el solo hecho de plantear una solución naturalista del problema de la cultura significa que ya se lo ha resuelto en este sentido. Si esta solución es legítima es un problema aparte, que trasciende por completo los términos del problema tomado en sí mismo; sobre esta legitimidad tan sólo puede pronunciarse la filosofía, y ésta, tanto por boca de los fenomenólogos, cuanto por la de los historicistas, contesta hoy negativamente.

Pero el planteamiento de Darwin y de los darwinianos no es apriorístico solamente en un sentido epistemológico puro; es un verdadero y rústico apriorismo materialista, muy cercano al que hemos denominado dogmático, del que, sin embargo, quiere diferenciarse por medio de un disfraz inductivo. Cualquier espíritu imparcial que ojee las pági-

nas del “Origen del Hombre” no puede menos que convencerse de que, desde las primeras líneas de su obra, Darwin está convencido que las manifestaciones espirituales del hombre se hallan vinculadas a la actividad de sus órganos de la misma manera que sus funciones fisiológicas, y que, en consecuencia, puede hacerse de ellas una verdadera historia natural. Piénsese, además, que su obra “La expresión de los sentimientos en el hombre y en los animales” fué escrita con el fin de refutar al anatomista C. Bell, quien afirmaba que el hombre se halla provisto de ciertos músculos cuya única finalidad es la de expresar las emociones; la morfología y la psicología aparecían a Darwin vinculadas de tal manera que un aspecto puramente formal de la emotividad humana le pareció una pieza muy importante dentro de la estructura general de su teoría de los orígenes del hombre. Por otra parte, en muchos párrafos del “Origen” asoman insinuaciones y afirmaciones de carácter materialista “dogmático”. Así cuando afirma que “aunque las facultades intelectuales y las costumbres sociales tengan para el hombre suma importancia, no debemos disminuir injustamente su estructura corpórea”, y pasa luego a examinar la estructura anatómica y funcional de la mano humana y su vinculación con la posición erecta. O bien, cuando pone en relieve la relación que existe entre el tamaño del cerebro y las facultades intelectuales, no sólo comparando al hombre con los otros animales, sino las diferentes razas humanas entre sí. Se trata, en ambos casos, del difundido apriorismo materialista acerca de la interrelación entre “cuerpo” y “espíritu”, que se toma a priori como una relación de causalidad, considerando el primero como causa del segundo. Dicho de otra manera, se confunde *condición* con *causa*, confusión que se da, por ejemplo, cuando se afirma que el instinto sexual es la causa del matrimonio, mientras que no es sino una de las tantas condiciones para que esta institución sea posible.

La comparación entre la psicología humana y la animal es efectuada de una manera ingenua. Por un lado las actitudes de los animales son homologadas inmediatamente a actitudes humanas, sin entrar a investigar la posible —y a veces evidente— diferencia de los mecanismos psicológicos que subyacen a las unas y a las otras. Es claro que, cuando el hombre atribuye a un ser personal invisible un fenómeno del que ignora la causa, aplica principios lógicos y conceptos que es por lo menos atrevido desplazar, sin la debida demostración, a un perro que ladra a un paraguas que se mueve por el viento. El razonamiento de Darwin se resuelve en un típico *petitio principii* ya que al presuponer

que actitudes semejantes en el hombre y en los animales responden a las mismas determinantes psíquicas, las considera homólogas; pero un procedimiento metodológico correcto preguntaría, en primer lugar si, y en qué medida, se trata de actitudes homólogas y, tan sólo después de haber solucionado afirmativamente este punto, pasaría a un estudio comparativo, descartando de este modo el peligro de hacer del “perro sabio” una grotesca caricatura humana.

Para colmar el *hiatus* entre el animal y el hombre, así como Darwin se esfuerza para humanizar al primero, de la misma manera hace todo lo posible para bestializar al segundo. Los instrumentos que utiliza para esta tarea son, en primer término, un profundo desconocimiento de los datos etnográficos; luego, una asombrosa falta de penetración del mundo de las culturas bárbaras, que se basa en un europocentrismo ingenuo, propio de un buen burgués británico de la época victoriana. Utilizándolos oportunamente se construye un monstruoso fantoche de “salvaje”, que es una absurda síntesis de aspectos negativos relatados acerca de los primitivos por fuentes dudosas y aceptadas como buenas sin el menor intento de crítica. Dicho salvaje aplasta contra las rocas a su hijo porque deja caer una canastita llena de erizos de mar; no hace uso de vocablos para expresar las ideas. No hay siquiera en Darwin el menor intento de profundizar el sentido de algunos ritos alejados de nuestra mentalidad occidental, que son estigmatizados en bloque como “extrañas supersticiones y extrañas costumbres”. Los sacrificios humanos le “hacen horror al pensarlos”, ni más ni menos como a un buen vecino que lea las hazañas de los caníbales en un libro de aventuras. Además, desde el punto de vista moral, nos asegura Darwin que “Entre los salvajes la mayor intemperancia no es cosa reprochable. Su desenfrenada viciosidad es algo que asombra... El odio por la indecencia... es una virtud moderna, que pertenece exclusivamente... a la vida civil”. Y su incomprensión hacia la cultura primitiva pasa fácilmente a un desprecio que se fundamenta en la axiología más ingenua que pueda darse. “No sabemos que origen han tenido ciertas tontas creencias religiosas; ni de que manera han hechado sólidas raíces en la mente de los hombres en todo el mundo...”.

Sería fácil seguir acumulando citas de esta naturaleza y continuar extrañándonos de cómo semejantes pensamientos hayan podido brotar en la mente del gran biólogo inglés. Más fácil aún nos sería rebatirlas, si el hecho de dirigirnos principalmente a especialistas en etnología no lo hiciera del todo superfluo. Queremos tan sólo apuntar que la falta

de la que podemos llamar "fineza etnológica" caracteriza a Darwin hasta en las observaciones etnográficas que pudo realizar durante su famoso viaje alrededor del mundo. Lo demuestra el hecho de que a pesar de haber tenido largos contactos con los Fueguinos canoeros, no supo penetrar en absoluto su complejísimo mundo religioso y moral; lo que Darwin nos ofrece de estos primitivos no es sino una burda caricatura que los representa como salvajes infrahumanos, sin reglas morales y sin creencias religiosas. En el fondo no deberíamos extrañarnos de la incomprensión de Darwin y de los materialistas en general con respecto a las culturas primitivas pues, si bien pensamos, es el reflejo de la poca claridad que ellos tienen acerca del concepto mismo de cultura. Y esta poca claridad no es una consecuencia de sus planteamientos, sino más bien la raíz profunda de ellos. La naturalización de la cultura puede hacerse tan sólo si se comienza por reducir arbitrariamente a simples hechos psicológicos rasgos espirituales que tan sólo en la cultura encuentran su razón de ser. De ahí que Darwin trate indistintamente, bajo el rubro de *Poderes mentales*, emociones, imitación, atención, memoria, e imaginación, así como el lenguaje y el sentido de lo bello; y estudie, bajo el título *facultades mentales*, la sociabilidad, el sentido moral, etc. Ni siquiera se plantea el interrogante de cuáles de estas facultades son innatas y cuáles aprendidas. Todo el proceso evolutivo de la cultura se reduce, en el materialismo evolucionista, a un simple epifenómeno de una línea evolutiva psicológica a la que subyace, de manera más o menos abierta, la línea del devenir morfofisiológico, que la explica y la integra dentro de una concepción unitaria.

De esta posición fundamental se deriva otro inconveniente más. La rústica psicología del materialismo trabaja sobre conceptos empíricos, a veces nebulosos, como *inteligencia, curiosidad, imitación* e ignora por completo la integración de ellos, integración que constituye justamente la estructura y la esencia misma del alma humana. Para esta psicología el espíritu se resuelve en esa "bolsa llena de facultades", que Hegel reprochaba a Kant, y no ya en un organismo funcionando en la armonía de todas sus partes, que tan solo arbitrariamente pueden escindirse. Por ello, en la comparación entre el hombre y el animal, las diferentes "facultades" son homologadas y comparadas aisladamente, tomando como segundo término de comparación, una vez un perro, otra un mono, otra un ave. El materialismo olvida por completo que la realidad del pensamiento humano se halla en su unidad concreta y que aquellas facultades, cuyas homologías va rebuscando dificultosa-

mente aquí y allí en el mundo animal, se dan en el *hombre todas juntas e integradas funcionalmente*; y que en esta unidad y en esta integración reside justamente la verdadera originalidad del pensamiento humano. Separando abstractamente las diferentes facultades y comparándolas aisladamente, el materialismo se coloca en la misma situación de quien pretendiera estudiar problemas de fisiología comparada sobre la base de unos defectuosos esquemas anatómicos.

La posición dogmática: la antropología francesa. — La posición crítica (o pseudo crítica) de Darwin en cuanto al problema de la naturalización de la cultura es determinada evidentemente por una peculiar posición espiritual que, en términos generales, es común a todos los que siguieron la línea por él trazada. Es la posición de quien conserva aún preocupaciones y dudas de carácter ético-religioso; actitud que proyecta necesariamente en el campo de la especulación pura una preocupación de carácter práctico, común por otra parte, aún hoy en día, en aquéllos espíritus religiosos que se adhieren a la solución evolucionista del problema del origen del hombre. Claro está que el biólogo inglés tenía una actitud agnóstica plenamente definida con respecto a los problemas de la fe; pero, en este agnosticismo, iban rondando aún las lecturas de la obra de Pearson "*On the Creed*", de la "*Evidence of Christianity*" y de los libros de filosofía moral que frecuentó en su juventud, cuando fuera encaminado por su padre a la carrera de *clergyman*. Las consecuencias morales de la nivelación de fondo del hombre con el animal no dejan en ningún momento de preocuparlo y hasta se diría que, a veces, experimenta cierto temor frente a las consecuencias extremas de sus propias ideas. Un estado de ánimo de esta índole se hace evidente en algunos pasos de su "*Origen del Hombre*", cuando, por ejemplo, al investigar el origen de la religión, rehusa pronunciarse acerca del problema de la existencia de Dios en sentido ontológico, limitándose a afirmar que "... a esta cuestión han contestado afirmativamente los más grandes hombres que han existido"; o cuando, defendiéndose de una posible acusación de impiedad por sostener el origen animal del hombre, dice que preferiría descender de aquel monito valeroso, que arriesgara la vida para salvar a su guarda, en vez que de un salvaje, que se regocija con los tormentos de su enemigo, trata a la esposa como una esclava y es esclavo él mismo de la más horrible superstición.

De todas estas preocupaciones no hay rastro alguno en los antropólogos del materialismo dogmático, representados de manera inmejora-

ble por el núcleo de sabios que se reunió alrededor de Broca, en la "*Société d'Anthropologie de Paris*". Es cierto que el motivo religioso está bien presente en todos ellos, pero no se resuelve, como en Darwin en la búsqueda de compromisos entre ciencia y fe sino, por el contrario, asume un tono francamente polémico y agresivo en contra de esta última. Una agresividad que se hace de inmediato extensiva a la filosofía, a la historia y, en general, a todas las ciencias del espíritu. Los antropólogos de París están de lleno en la tónica de la polémica antirreligiosa, antiidealista y, en general, antifilosófica, del materialismo de Vogt, Büchner y Moleschott. Las vinculaciones concretas, históricas, de los investigadores franceses con el pensamiento alemán no están muy claras; es probable que la lectura de algunas de las obras científicas de los autores que difundieron el materialismo alemán, indujera a los primeros a profundizar el pensamiento filosófico de éstos, que en un ambiente ya impregnado de positivismo fue asimilado de una manera rápida e integral.

En los antropólogos de la "*Société*" la reducción naturalista del hombre es, en efecto, integral; inclusive deja de preocuparles la demostración del origen del pensamiento, problema que ya se postula resuelto en términos materialistas. El hombre es una especie animal entre las tantas y debe ser estudiado como un animal y por obra de los naturalistas. Así lo afirma rotundamente De Quatrefages: "La expresión antropología significa historia de los hombres, como mamalogía significa historia de los mamíferos, como entomología significa historia de los insectos: rigurosamente, debe ser tomada, por lo tanto, en el mismo sentido". Y, más concisamente: "La antropología es la historia natural del hombre bajo el punto de vista monográfico, como lo entendería un zoólogo que estudiase un animal". Broca, por su parte, en su discurso inaugural de la "*École d'Anthropologie*", se difunde en demostrar por qué el hombre debe ser estudiado por los naturalistas: así, luego de enumerar algunas costumbres de las hormigas, que en su vida social ofrecen tantas analogías con el hombre, concluye: "Todas estas maravillas de la vida de las hormigas ¿quién las ha estudiado? ¿quién las ha descrito?, los naturalistas; ¿en cuáles obras se leen?, en las de los naturalistas".

La naturalización del objeto lleva consigo la naturalización del método de investigación: "La antropología es el estudio del hombre, frío e imparcial, como si se tratara del animal más indiferente, el conocimiento pleno y entero de este hombre, despojado de su prestigio

y pasado al tamiz de la realidad” dice Topinard al comienzo de sus *“Eléments d’anthropologie générale”*. Podríamos preguntarle, claro está cómo es posible un conocimiento “pleno y entero” de su carácter diferencial más importante. Y ¿de qué “realidad” puede hablar Topinard, cuando quita al objeto de la antropología lo que él llama “su prestigio”, es decir, el mundo espiritual que le es propio, realidad más inmediata y concreta que cualquiera de los caracteres físicos medibles y observables?

“Cuando el naturalista se hace antropólogo —especifica en otro lugar el mismo Topinard— es decir, cuando en vez del perro, del elefante, o de la hormiga, toma al hombre con la intención de estudiarlo con el mismo cuidado y de conocerlo a fondo, es evidente que no debe cambiar en nada su conducta, sus métodos de estudio y su programa. Se encuentra frente a los mismos órganos, funciones, facultades, las unas absolutamente semejantes, otras adaptadas y modificadas a las maneras especiales de ser del hombre”. A pesar de esta nivelación de fondo, es claro que entre el hombre y el animal siguen existiendo diferencias, y el mismo Topinard no puede negarlas. Le resulta fácil, sin embargo, superarlas y completar su reducción materialista tomando como base los procedimientos de las ciencias biológicas, las cuales, luego de haber estudiado un organismo analíticamente, lo clasifican en base a sus caracteres fundamentales, que, en muchos casos, se reducen a uno sólo. Y en el hombre, este carácter fundamental es el cerebro, órgano al que el materialista atribuye la mayoría de los rasgos que diferencian al hombre desde el punto de vista funcional y, que, por lo tanto, debe estudiarse “desde el punto de vista anatómico, así como desde el punto de vista de sus funciones y de sus productos”.

Este enfoque ingenuo del problema del pensamiento humano, asimilado sin más a una función fisiológica cualquiera, tuvo una consecuencia de importancia en la praxis de la investigación; a él se debe el hipertrófico desarrollo de la craneología en la antropología del siglo pasado; la masa de las investigaciones que concentró el estudio del cráneo bien justifica la opinión vulgar que confundía antropología con craneología. Y cuando vemos hoy los centenares de complicados aparatos craneométricos que yacen olvidados en los armarios de los laboratorios, no podemos menos de mirar con cierta indulgencia a aquellos irrespetuosos caricaturistas que representaban burlescamente al antropólogo rodeado de calaveras, y justificar la frase de un mordaz polemista italiano: “Los antropólogos hacen como el coleccionista de armas que estudiara una espada a través de la vaina”.

La consecuencia lógica del enfoque materialista del pensamiento humano debía ser, pues, la intensificación y la hipertrofia del estudio del que era considerado su órgano específico: el cerebro, y, correlativamente, la intensificación del estudio del cráneo, cuya solidez y posibilidad de conservación facilitaba las técnicas y permitía realizar indirectamente estudios sobre las funciones cerebrales (léase pensamiento) en los tiempos más remotos de la humanidad. A este propósito hay que observar que, en los primeros tiempos de la *Société d'Anthropologie* y bajo la influencia de Broca, los estudios craneológicos, así como la mayoría de las investigaciones de morfología humana, enfocaban los aspectos más generales de ésta; tan sólo con posterioridad, bajo la influencia de los primeros discípulos de Broca, el interés de los antropólogos se desplazó hacia la morfología diferencial, es decir, se ocupó intensivamente de las variantes del organismo humano tanto bajo el punto de vista anatómico como del fisiológico. Este desplazamiento del interés desde lo general hacia lo particular demuestra que la utilización del cráneo humano como elemento discriminatorio y diagnóstico de las razas se desarrolla, en la antropología materialista, posteriormente al estudio del mismo como rasgo general y característico del hombre; contrariamente a lo que se cree, el desarrollo de la craneología moderna es obra no tanto de Broca como de sus discípulos, quienes tomaron la línea de estudios comenzada por Blumenbach y Camper y, seguida en general, por los antropólogos que actuaron antes del desarrollo del movimiento materialista.

La naturalización de la antropología y la consiguiente polarización del interés hacia la antropología física, traía consigo un problema muy complejo: el de las relaciones de la antropología con las otras ciencias que, tradicionalmente, se ocupaban del hombre, entre ellas la etnología. Broca, con una ingenuidad característica de todo el pensamiento materialista, corta por lo sano la cuestión con su famosa definición: "La antropología es la ciencia que tiene por objeto el estudio del grupo humano, considerado en su conjunto, en sus detalles y en sus relaciones con el resto de la naturaleza"; definición que los integrantes más ortodoxos de "*L'École*" aplican fielmente, llevándola a sus más extremas consecuencias. Se lleva entonces a la práctica la etimología directa del nombre antropología: ciencia del hombre. Este concepto de antropología había adolecido siempre de cierta vaguedad, pero la interpretación materialista le brinda un contenido bien determinado y una finalidad precisa; en esta antropología caben tanto las disciplinas relativas

al cuerpo y a las funciones fisiológicas del hombre, como todo estudio que a él se refiera; y no solamente los enfoques teóricos de estos estudios, sino también las proyecciones prácticas, lo que equivale a absorber en la omnívora antropología la política y la economía. Naturalmente, la psicología y la entonces naciente psicología de los pueblos eran miradas por Broca como simples anexos de la fisiología y, como tales, eran consideradas meras ramas de la antropología.

En cuanto a la etnología, tanto en su acepción de estudio de los pueblos como en el sentido de ciencia de las creaciones del hombre, Broca siempre y en toda ocasión la consideró parte integrante de la antropología, juntamente con la sociología, la etnografía y la arqueología prehistórica. Expresión de este empuje fagocitario de la antropología es el primer tomo del "*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*" en el que estudios sobre la raciología de Francia, cápsulas suprarrenales de un negro, cráneos de Lapones y Esquimales, hidrocefalia, se alternan con otros que llevan por títulos: "El tatuaje en las islas Marquesas", "Las viviendas lacustres", "Ensayo de topografía médica en la ciudad de Bougie". Una interminable discusión sobre la perfectibilidad de las razas trae a colación un caos de argumentos de orden racial, etnográfico, psicológico, médico, sociológico, religioso, etc.

La babel antropológica siguió, aunque un poco atenuada, hasta la primera generación de los discípulos de Broca. Según Topinard pertenecían de derecho a la antropología, la anatomía, la fisiología y la psicología; la etnografía y la sociología responden a aspectos parciales del problema de la antropología y lo completan. La historia, arqueología, geografía, paleontología, lingüística, mitología, etc. intervienen a título accesorio y de información. Pero la relativa independencia concedida por Topinard a las ciencias que su maestro veía como simples subdivisiones de la antropología es más aparente que real. Historia, arqueología, lingüística y mitología intervienen en el estudio del hombre como "...las mismas ciencias que hemos visto intervenir cuando el naturalista quería completar la historia del animal...".

Ya como subdivisiones de la antropología, ya como ciencias anexas y cenicientas, etnología, historia de las religiones y, en general, todas las ciencias del espíritu, quedan, por lo tanto, bajo la férula del enfoque materialista del hombre. La mitología comparada "Es la historia de los diferentes mitos y creencias de la humanidad y de las concepciones más o menos fantásticas, filosóficas, científicas, utilitarias y arbitrarias que le han dado nacimiento". Por otra, parte las ciencias

de las religiones pertenecen absolutamente a la antropología por sus lazos con la etnografía "...y por sus relaciones con la psicología, o historia de las facultades cerebrales". Naturalmente, cuando esta ciencia descubra aplicaciones útiles para la humanidad "...una forma de religión más ventajosa de las que poseemos hoy" (¡hasta este punto llega la ingenuidad del materialismo!) las ciencias de las regiones dejarán de ser parte de la antropología que, según Topinard es "ciencia pura".

El problema del método a seguir en el estudio de la cultura, considerado parte de la antropología, y el afán de reducir estas disciplinas tan rebeldes al espíritu materialista, llevan a Topinard a plantearse muy seriamente la cuestión de si la sociología y ciencias afines deben ser interdictas a los que no tengan una preparación sólida en ciencias naturales y que no hayan tenido la oportunidad de "...disecar en el anfiteatro y profundizar la estructura del cerebro", así como a los que hacen profesión de filósofos y que jamás han leído directamente en el gran libro de la naturaleza. Reconoce Topinard que "la cuestión es muy ardua" y concede que estos profanos "pueden sí recoger los materiales para el estudio de la psicología y de la sociología y clasificarlos..." pero "a este punto es necesario pararse, recurrir a los naturalistas" ya que "la fantasía es el peor enemigo de la sociología y la mayoría de las personas no entrenadas en los estudios naturalistas directos tienen una desastrosa disposición a sustituir a sus defectos de conocimientos sobre un punto, una armazón de razonamientos, ingeniosos pero por ello tanto más peligrosos". "Tener un espíritu demasiado filosófico, esta cosa tan estimada, es un mal. A menudo disimula el vacío sobre el terreno de los hechos palpables". Conclusión: "Preparaos, sed antropólogos, naturalistas si preferís... y después de esto dedicaos a vuestros estudios predilectos, sociología, mitología, moral".

Esta posición materialista ingenua con respecto a las ciencias culturales, que en Topinard está perfectamente explícita, tiene sus antecedentes más inmediatos en Broca, quien incluye en la antropología el aspecto filosófico de estos estudios y proclama la unidad del conjunto de las ciencias que vierten sobre el hombre. ¿Y la filosofía, en el sentido tradicional? Topinard la despide en pocas líneas: "Hay dos géneros de espíritus...: el de los especuladores y el de los observadores. Los primeros conciben y coordinan en el silencio del gabinete, conciben las cosas de una manera simple y jerárquica, siguiendo la idea personal y filosófica que se hacen de ellas, y relacionan seguidamente los hechos a sus concepciones, siempre que ellos las confirmen. Son los sucesos-

res de la filosofía alemana de Schelling. Los segundos proceden inversamente, de la observación; declaran no saber nada hasta que han reunido un número suficiente de hechos, y se cuidan con todo esmero de ideas preconcebidas; se elevan, pero con prudencia, de inducción a inducción, de generalización en generalización, a una altura tan trascendente como los precedentes...". Con esta distorsionada visión de la filosofía no resulta en verdad difícil eliminarla de entre las actividades útiles, así como sería, en verdad, augurable que todo el mundo procediese como los "espíritus observadores". Lástima que, suponiendo que Topinard se incluyera entre éstos, pocas líneas después de las que hemos transcripto, afirma, no sabemos en base a qué inducciones y generalizaciones, cosas como las que siguen: que las facultades intelectuales de los individuos, naturales o sociales, proceden de la organización física de estos individuos; que las facultades sociales son la suma de las facultades intelectuales, nada más y nada menos; que la humanidad entera, en sus caracteres generales de orden social, no es sino el resultado del conjunto de las medias de la organización de los grupos de que se compone: que sus diferentes fracciones han evolucionado en civilización y moral de la misma manera que ha progresado y se ha desarrollado su organización física". Aquí cabría la salida de un "enfant terrible" quien preguntara abruptamente "y ¿quién te ha dicho todo esto?".

De este modo, la cultura humana se nulifica *in ratione essendi e in ratione cognoscendi* tanto en su aspecto actual como en su aspecto histórico. La historia de la cultura se reduce a la evolución biológica del organismo humano. La sociedad se reduce a la fisiología individual. "Para ser sociólogo hay que ser fisiólogo, aún más, anatomista". En este panorama la etnología no tiene nada que hacer como ciencia independiente, ya que carece de fin propio y de metodología propia. De la misma manera en que el materialismo había anulado el espíritu, la antropología del materialismo procede a la anulación de la cultura.

Por este motivo nos place recordar que, en el primer tomo del "Bulletins" verdadera "summa" del pensamiento materialista, aparece una voz aislada que se levanta a defender la autonomía del espíritu humano, y a reivindicar un poco de humanidad para el esquema monstruoso del "salvaje", tal como lo presentaba la antropología de "La Société". Fué la de Pruner Bey, quien habla durante la famosa discusión acerca de la perfectibilidad de las razas, en la que se agitan las

más elucubradas hipótesis y argumentos en pro y en contra de la posibilidad de traer los “salvajes” a la civilización occidental. En contra de Broca, quien afirma que, como las especies animales pueden domesticarse más o menos fácilmente, también las razas humanas tienen “aptitudes innatas que facilitan, dificultan o impiden del todo el éxito de las tentativas de civilización”, Pruner Bey contesta con argumentos que raras veces debían sonar en las salas de reuniones de la “*Société*”: enuncia y puntualiza el impacto de la cultura occidental sobre las culturas aborígenes. Valoriza la lengua de los australianos, el tipo ideal del *homo ferus* de los antropólogos. Puntualiza los valores culturales de los negros africanos, su economía de pastores, su literatura, sus creaciones artísticas y rechaza para ellos el tan aplicado epíteto de salvajes. Es curioso notar que la comunicación de Pruner Bey cierra por el momento la discusión; ninguna voz se levanta para contestarle. Nos gustaría pensar que por esa reunión de doctos, todos a su manera amigos de la verdad, pasó el apagado clamor de un mundo humano diferente al que ellos acostumbraban ver, yacente sobre las mesas de mármol de sus laboratorios o alineado en los estantes de sus colecciones craneológicas. Pero es en verdad más posible que cada uno pensara dentro de sí que no valía la pena de contestar, ya que Pruner Bey no conocía suficientemente anatomía y fisiología como para trezarse con él en una discusión de provecho.

LA ANTROPOLOGÍA DEL MATERIALISMO EN EUROPA

A pesar de haber nacido en Alemania, el materialismo desarrolla sus extremas consecuencias en la antropología francesa, pues en Francia la antropología materialista consigue cristalizar en una prestigiosa institución en la que actúan los más afamados especialistas de Europa. En Inglaterra y en la misma Alemania, la antropología y la etnología se mantienen, por lo general, apartadas del materialismo extremo: tan sólo alcanzan a teñirse con algunos de sus matices, que muy pronto son eliminados por otras corrientes de pensamiento. Es claro que la intensidad con que el materialismo penetra en la antropología en los diferentes países es directamente proporcional al grado en que el mismo puede ser recibido por el pensamiento filosófico que predominó en cada uno de ellos. Así, la pobre concepción del mundo que ofrecía el materialismo, no podía edhar raíces firmes en un país que poseía la tradición filosófica de Alemania, en el que el pensamiento había alcan-

zados las alturas a las que lo había llevado un Kant o un Hegel. Por este motivo, el materialismo alemán no fue sino un episodio y, si bien consiguió sobrevivir hasta el último cuarto de siglo, se vió obligado a llevar una existencia precaria al lado de nuevas y más fecundas corrientes de pensamiento. Análogamente, en Inglaterra la tradición empirista, así como había prácticamente cerrado las fronteras a la filosofía crítica y al idealismo, no podía facilitar la difusión de una concepción del mundo tan abiertamente metafísica como era la del materialismo. Por el contrario, el empirismo pudo ensamblar fácilmente con el positivismo que, por este motivo, se hizo rápidamente dueño del pensamiento británico, hasta alcanzar un florecimiento que tan sólo tuvo su equivalente en Francia, su país de origen.

En lo que se refiere a Francia, la tradición de los grandes filósofos del Humanismo, se había interrumpido en este país desde hacía un siglo. Dominaba el eclecticismo psicologizante de Cousin, caracterizado por gran pobreza de contenido e impermeable del todo a las influencias más profundas de la filosofía crítica y del idealismo. El surgir del positivismo no dificultó en un primer tiempo la difusión del materialismo, ya que entre las dos corrientes parecían existir amplias posibilidades de compromiso. Pero, el desarrollo del pensamiento positivista demostró muy pronto que, si bien los compromisos con el materialismo podían parecer viables en el campo puramente especulativo, en la práctica de las investigaciones especializadas no lo eran tanto, y menos en la esfera de lo humano. Por este motivo, un agnosticismo elegante y poco comprometedor vino a sustituir las cortantes afirmaciones del materialismo en todos los puntos de ensamble críticos entre experimentación y especulación, tales como los existentes entre materia y vida, vida e intelecto, psicología y filosofía, etc.

En base a este rápido bosquejo de la penetración del materialismo en los países europeos, nos resulta ahora más fácil seguir y comprender la difusión de la antropología materialista. En Alemania, además que por el clima general del pensamiento, la antropología del materialismo se ve obstaculizada por circunstancias especiales. La versión alemana de Broca, R. Virchow, quien domina durante muchísimos años la antropología física alemana y hace gravitar fuertemente su influencia política en el campo de la ciencia, es materialista pero no darwiniano. Hacia 1868, en pleno auge del evolucionismo, declara que el hombre primitivo o Protoántropos no puede ser objeto de un estudio serio y que tan sólo es imaginable en los sueños; y remacha su opinión afirmando que

“Es en absoluto cierto que el hombre no desciende de monos”. La posición de Virchow, por otra parte, coincide en todo con la de la ciencia oficial alemana: recordemos que la Academia de la Ciencia de Berlín, se declarará masivamente hostil al darwinismo, y uno de sus miembros, un famoso zoólogo, define la teoría de Darwin como “el sueño de una siesta”.

Por todos estos motivos, si bien la ciencia alemana va aportando un enorme número de hechos en favor de la teoría de la evolución en el campo puramente zoológico y paleontológico, no se pronuncia en favor de la antropología del materialismo. Los antropólogos materialistas alemanes quedan reducidos al núcleo de los filósofos materialistas; así Vogt, cuyas ideas generales son expuestas sistemáticamente en su *“Vorlesungen über den Menschen”*, publicado en 1836. Tanto él como sus correligionarios se mueven en la línea de la antropología materialista dogmática, y su papel consiste en divulgar la teoría de Darwin o bien en extender el darwinismo al hombre, lo que realizan cuando el biólogo inglés aún no se atrevía a hacer público su pensamiento a este respecto. Büchner publica *“Sechs Vorlesungen über der Darwinische Theorie”* (1868) y *“Der Mensch und seine Stellung in der Natur, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft”* (1870). Rolle, siempre en la misma línea, su *“Der Mensch im Lichte der Darwinische Lehre”* (1865). Un papel muy destacado en la divulgación del darwinismo y de sus soluciones del problema del origen del hombre, lo desempeña E. Haeckel; sus obras *“Morfología general de los organismos”*, *“Antropogenia”* e *“Historia de la creación natural”* tratan la evolución humana y dogmatizan las ideas darwinianas. Tan extremo fue el darwinismo de Haeckel que el mismo Darwin le escribe, algo irónicamente, *“... your boldness sometimes makes me tremble”*. En Haeckel vuelven a aparecer, pero presentados de manera totalmente dogmática, los argumentos darwinianos acerca del origen del lenguaje, de las actividades psíquicas, etc. Vuelve a invocarse, como en Topinard, la necesidad de un estudio “imparcial” del hombre; este debe llevarse a cabo tal como lo haría un habitante de otro planeta quien, habiendo encontrado en la tierra “un curioso mamífero de dos piernas llamado hombre... llevase a su patria de origen un cierto número de ejemplares y los estudiara”. “En esto —dice Haeckel— tendremos que dejar a un lado cualquier concepto o suposición acerca del “aspecto espiritual de su ser”, como se dice habitualmente. Más vale nos ocuparemos en primer lugar de comprenderlo de aquella manera natural que nos es permitida por su evolución”.

Fuera de estos casos la antropología física alemana, nunca asume una posición materialista abierta y se contenta con ser una rama de las ciencias naturales. El auge de la denominación "antropología" (con la que en este período suelen designar también las investigaciones etnológicas) no deja de ser (contrariamente a lo que admite W. Schmidt) una simple cuestión de nombres, en la que juega más la influencia de las líneas de pensamiento positivista y psicologista que la de la línea materialista. La "*Anthropologie der Naturvölker*" de Waitz, que comenzó a aparecer en 1858, es una obra típicamente etnológica y, además, permeada de planteamientos históricos. La "Sociedad de Antropología de Viena" si bien publica en su boletín trabajos de antropología física junto con los de etnografía y prehistoria, nunca intenta buscar una unidad de fondo entre la primera y las segundas, de la manera que lo había hecho la "*Société d'Anthropologie de Paris*". La "Sección Antropológica" en la asamblea de naturalistas de Insbruck, que contara con la participación de Virchow y Vogt, limitó sus trabajos al campo de la antropología física. Y la primera sociedad privada de antropología se denominó "Sociedad de Antropología, de Etnología y de Prehistoria", dando a entender a las claras que a estas ciencias debía otorgársele una autonomía y una independencia determinada por un ámbito y una metodología propia.

Tampoco en Inglaterra la antropología del materialismo llegó a ser mucho más que una posición sostenida aisladamente por algunos investigadores que se movían en la línea de Darwin, y quienes, por lo general, procedían de las ciencias naturales. Así T. H. Huxley, quien, en las últimas páginas de su famosa obra "*Evidence as to Man's place in Nature*" (1863) toma posición, algo tímidamente por cierto, en favor del origen animal de la psiquis humana. Invoca la ausencia de una línea de demarcación absoluta entre la estructura física del hombre y la de los animales y afirma que "... también las facultades más elevadas del sentimiento y de la inteligencia, comienzan a brotar en las formas inferiores de vida"; pero, inmediatamente después aclara: "... nadie está más convencido que yo del inmenso abismo que separa al hombre civilizado de los brutos: nadie está más seguro que yo que, procedamos o no de ellos, el hombre no es *de entre ellos*".

El rechazo por parte de la ciencia oficial inglesa de todo planteamiento materialista en antropología es evidenciado por un significativo episodio. El Prof. Owen, en un escrito sobre los caracteres de la clase de los mamíferos escribía en 1857, "No pudiendo yo apreciar una di-

ferencia entre los fenómenos psíquicos de un Chimpancé y los de un hombre de los Bosjes, o de un Azteca, con un arresto de desarrollo cerebral, diferencia que sea de una naturaleza tan esencial como para impedir toda comparación entre los individuos de estas especies, que no sea más que una diferencia de grado. . .”. Dos años más tarde empero, al pronunciar este ensayo como “*Reade Lecture*” en la Universidad de Cambridge, suprimió el párrafo, como señaló, no sin malicia, T. H. Huxley.

Por otra parte no existió en Inglaterra un solo organismo científico que se moviera en la línea materialista en cuestiones relativas al hombre. A pesar de sucumbir en esta época la *Ethnological Society* y fundarse la *Anthropological Society*, y luego el *Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, estas instituciones se ocuparon casi exclusivamente de etnografía, etnología y prehistoria, tomando el término antropología no ya en el sentido materialista sino con el significado que atribuían a esta expresión los autores que se adherían al movimiento positivista.

LA DESCOMPOSICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA MATERIALISTA

La Antropología del materialismo se había colocado evidentemente en un callejón sin salida. Tanto en su forma dogmática como en su forma crítica, había tomado serios compromisos con respecto al problema del hombre y se le urgía cumplirlos. Había emprendido la naturalización, la biologización de la cultura. Como vimos, ni siquiera se había planteado seriamente el problema de si una reducción de tal género era o no posible. Con este apriorismo había anulado el problema, presentándolo, no ya como tal, es decir abierto, sino directamente como una solución a la que faltaran tan sólo unos detalles de rutina. Y llegaba fatalmente el momento de la rendición de cuentas. El hombre, como organismo, había cedido con cierta facilidad y parecía resignarse de buena gana a su origen animal; los progresos de la anatomía comparada y de la naciente paleontología humana prometían bien. Pero el hombre, como ser creador de cultura, se resistía decididamente a todo intento de naturalización. A pesar de los firmes planteamientos de los antropólogos materialistas, el ladrido de un perro seguía siendo un ladrido y no un habla articulada y se iba descubriendo que el *homo ferus* tal como lo habían reconstruido los materialistas en base a los “salvajes”, no era sino un fanteche monstruoso e irreal. Por otra parte los estudios de los

antropólogos del positivismo tenían como consecuencia una valoración de las instituciones humanas de todos los niveles evolutivos, valoración que surgía, implícita o explícitamente, del hecho de comparar instituciones más primitivas con las que se consideraban propias de la Civilización y, a veces, homologarlas con éstas. Los hombres sin dioses, sin habla, sin moral, se veían rechazados paulatinamente en la noche de los tiempos pretéritos, donde, frente a la realidad maravillosa y compleja del mundo de los primitivos, se transformaban progresivamente en fantasmas teóricos y abstractos.

También desde el punto de vista de la filosofía, la antropología materialista caía en desprestigio; tanto la clasificación de las ciencias sostenida por Comte, como las soluciones que el positivismo iba brindando para este enmarañado problema, establecían vinculaciones entre las diferentes ciencias y postulaban para todas un método inspirado en el de las ciencias naturales; pero llegaban unánimemente a la conclusión que los objetos estudiados por cada una de las disciplinas que la corriente materialista había englobado en la antropología, eran irreducibles el uno al otro. La psicología, la flamante sociología, la etnografía, la lingüística, nada querían saber con la tutela que pretendía imponerles la antropología física de los naturalistas. Las corrientes psicologistas y sociologistas de la etnología del positivismo se desprendían vigorosamente de la antropología física y se le desprendían por el mismo hecho de supervalorar la sociología y la psicología, hasta pretender conglobar con ellas el estudio de la cultura. Surgían, además, las corrientes historicistas que, rechazando tanto a los planteamientos de tinte materialista como a los positivistas, declaraban el deseo de estudiarla con un método que fuese el suyo propio, es decir, el histórico.

En este ambiente ideológico cada vez más hostil, la antropología del materialismo va debilitándose paulatinamente hasta quedar reducida a un mero *flatus vocis*, que veremos circular aún por un tiempo en libros inspirados con fines de propaganda política o antirreligiosa, vacía de toda constructividad y cristalizada en sus viejos y superados dogmas. En Francia, los mismos discípulos de Broca renuncian a reducir a la antropología somática los estudios de psicología y sociología, y terminan por dejar que estas ciencias se repartan entre sí el estudio de la cultura; paulatinamente, la antropología va reduciéndose a la antropología somática, aunque siga sobreviviendo al derrumbe de la antropología de Broca la inspiración a cierta unidad ideal entre las ciencias que se ocupan del hombre y, en especial, del hombre primitivo. Expresión

de este deseo de unidad, último resto de las ideas de la "*Société*" es el poco comprometedor rótulo de "Ciencias Antropológicas" bajo cuyo signo apareció el famoso "*Dictionnaire de Sciences Athropologiques*" que lleva por subtítulo "*Anatomie, cranéologie, archeologie préhistorique, ethnographie, demographie, langues, religions*", subtítulo que indica a las claras la admisión, aunque a regañadientes, de la independencia de esas ciencias y disciplinas. Es singular que, en el mencionado diccionario, el artículo correspondiente a la voz "Antropología" sea muy restringido; su autor, Letourneau, liquida las cuestiones teóricas generales en pocas líneas, concluyendo que. . . "legalmente o no, la antropología se ha constituido y cada día su dominio se precisa y se ensancha. Ella es como la primera República Francesa: ciego quien no la ve". Frente a las decenas de páginas que Topinard dedicara a justificar "de derecho" a la antropología, el argumento "de hecho" brindado por Letourneau parece en realidad muy pobre. Pero no había otro para ofrecer, y este mismo debió juzgarse bastante endeble, pues el "Diccionario" se tituló de "ciencias antropológicas" y no ya "de antropología".

Un aporte notable al desmoronamiento de la antropología materialista fue la acción de los miembros de la "*Société d'Ethnographie*" de París. Su fundador, Claude Bernard, pareció en un principio querer hacer de la etnología una ciencia sintética, tal como había sido la antropología de Broca. Como fisiólogo que era, no faltaron en él atisbos materialistas; por ejemplo, el hecho de tomar en consideración lo fisiológico para la explicación de los caracteres étnicos y sociales. Sin embargo, esta primera posición de Bernard fue de corta duración. En 1863, en su discurso inaugural como presidente de la Sociedad, vemos al ilustre científico moverse ya en una línea positivista, que tiene muchos puntos de contacto con la histórica: "La Sociedad de Etnografía se ocupa del estudio físico, moral y religioso del hombre. Ella reúne y coordina los materiales necesarios para la construcción de una historia científicamente completa de la humanidad, es decir, de una historia deducida de las manifestaciones habladas o escritas o depositadas en los monumentos de los diferentes pueblos. Con este fin la Sociedad demanda el concurso de viajeros, eruditos filósofos y naturalistas". Se subraya poco después que el concurso de los naturalistas se hallaba limitado, en la práctica, a determinados problemas, que son los que, aún hoy en día, se consideran de su competencia, en especial la raciología. En otra parte, Bernard afirma la originalidad de lo psíquico y su irreductibilidad a lo físico, afirmando, en una verdadera profesión de fe aristotélica

ca. . . “el hombre ofrece tres órdenes de facultades; unas, dichas vegetativas, que tienen en común con los vegetales; otras, animales, que participa con los animales; finalmente, las facultades psíquicas, que él solo posee”.

Aproximadamente en la misma época (1859) se realizó una encuesta de la “Sociedad de Etnografía” acerca de una definición de esta ciencia que, por lo que hemos dicho, resultaba en las ideas de esa sociedad un sinónimo de etnología. Hubo una larga lista de fórmulas que, como era de esperarse, evidenciaban grandes divergencias, pero ninguna de ellas fué de corte antropológico-materialista. Además, durante la segunda mitad del siglo XIX, los adeptos de Claude Bernard estuvieron en primera línea en la lucha que se libró para fijar la “civilización” como objeto propio de la etnografía y para separar a esta ciencia de la antropología física, de la psicología (tanto individual como colectiva) y de la sociología.

De escaso interés resultaría rastrear los destinos de la antropología del materialismo en Alemania e Inglaterra, donde esta tendencia, como ya vimos, nunca apareció más que en una forma, por así decir, endémica: tal como ocurrió en otros países europeos sus planteamientos continuarán circulando en algunos libros de divulgación durante muchos años más y, tan sólo en nuestros tiempos, la antropología materialista volverá a aparecer con nuevas vestimentas en las concepciones racistas. En Alemania, las corrientes psicologistas, positivistas y, finalmente, las historicistas, hicieron cada vez menos aceptables las toscas ideas de la antropología de los materialistas. En Inglaterra, el positivismo sociologista tendió de inmediato a absorber los estudios etnológicos y dejó muy escaso lugar a los tardíos secuaces de las ideas de Darwin. Claro está que el estudio de la cultura dejó de pertenecer, por así decirlo, a un patrón para pasar a manos de otro; el papel avasallador desempeñado por la antropología física en el estudio de los pueblos bárbaros se repartirá entre la sociología y la psicología. Pero, de todas maneras, fué como cambiar un patrón villano por un patrón caballero, con el que un entendimiento resultaba más fácil; y el esfuerzo más constructivo de la etnología teórica durante la segunda mitad del siglo pasado estará justamente dirigido a liberarse de toda tutela extraña, y a reunirse, mediante la ayuda del movimiento historicista, con sus ciencias parientes, las históricas.

Toda historia, que se precie de tal, debe saber descubrir lo positivo de cada proceso y aclarar como esta positividad se encauza en el

fluir perenne del espíritu. Por ello debemos preguntarnos ahora cual fué el saldo positivo de la antropología del materialismo. En primer lugar, haber agotado un camino y una posibilidad; haber demostrado que la biologización del pensamiento y de la cultura humana lleva a un callejón sin salida. Después de la fracasada experiencia de la antropología de Broca y de Darwin, ya nadie está autorizado a gastar esfuerzos en una dirección que se ha demostrado por completo estéril. En segundo lugar, haber despertado un interés más vivo hacia las disciplinas que se cobijaban a la sombra de la antropología tal como la concebían los materialistas. En efecto, ésta prometía y proclamaba una explicación “científica” e integral del mundo del hombre; vistas estas promesas, en Francia y, aunque en menor grado, en los otros países europeos, la ciencia oficial no pudo menos que atender las necesidades de una ciencia con un programa tan claro y tan importante: se constituyeron así cátedras públicas, institutos, museos y sociedades; se multiplicaron los laboratorios y las publicaciones periódicas. Ahora bien, cuando la antropología materialista fracasó en sus intentos, dejó como herencia a las diferentes ciencias que de ella se independizaron (antropología física, etnología, sociología) un importante conjunto de materiales, de equipos y de instituciones que éstas pudieron utilizar para sus fines particulares.

En tercer lugar, contribuyó ampliamente a liberar a la etnología del molesto y comprometedor fardo de la raciología. En este campo, los progresos de la antropología del materialismo fueron reales y efectivos, eliminando de raíz la confusión que había reinado antes de ella con respecto a los conceptos de raza, cultura, pueblo y lengua. Desde entonces ningún etnólogo como tal se ocupará de las agrupaciones sistemáticas de la familia *Hominidae*, sino en base a los resultados obtenidos por los antropólogos físicos, quienes utilizan la metodología que corresponde a una investigación legítimamente naturalista. El etnólogo tomará de la antropología los datos que necesita para sus propios fines, como lo hace con la lingüística, con la sociología, con la geografía, o con cualquiera de las ciencias que le prestan auxilio con mayor frecuencia.

B I B L I O G R A F I A

- BACON, F.: *Novum Organum*. Ed. Bohn, London, 1850.
 BASTIAN, A.: *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlín, 1881.
 BERNARD, C.: *Discurso inaugural*. Cit. por Marín, 1952.
 BERTILLON, COUDEREAU, ETC. DIRECTEURS: *Dictionnaire des Sciences Anthropologiques. Anatomie, Crâniologie Archéologie Préhistorique, Ethnographie (moeurs, arts, industries), Démographie, Langues, Religions*. Paris, s/f.

- BROCA, P.: *Leçon d'ouverture des cours de l'École D'Anthropologie*. En: Rev. d'Anthrop., 1877, p. 171.
- BÜCHNER, L.: *Sechs Vorlesungen über die Darwinische Theorie*. Leipzig, 1868.
- BÜCHNER, L.: *Der Mensch und Seine Stellung in der Natur*, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Leipzig, 1872 (2ª ed.).
- BÜCHNER, L.: *Kraft und Stoff*. Frankfurt, 1877 (9ª ed.).
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS. V. I., París, 1860.
- CROCE, B.: *Teoria e storia della storiografia*. Bari, 1954 (7ª ed.).
- CUVIER, G.: *Discours sur les révolutions de la surface du Globo*. En: Recherches sur les ossements fossiles, t. I. París, 1823 (4ª ed.).
- DARWIN, CH.: *On the origin of the species by means of natural selection*. London, 1859.
- DARWIN, CH.: *The descent of man, and selection in relation to sex*. 2 vols. London, 1871.
- DARWIN, CH.: *The expression of the emotions in man and animals*. London, 1872.
- DARWIN, CH.: *The variations of animals and plants under domestication*. 2 vols. London, 1868.
- DE QUATREFAGES, A.: *L'espèce humaine*. París, 1877.
- DE QUATREFAGES, A.: *Rapport sur le progres de l'Anthropologie en France*. París, 1867.
- DE RUGGIERO, G.: *La filosofia contemporanea*. Bari, 1951 (6ª ed.).
- ENCUESTA DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTHNOGRAPHIE DE PARIS, 1860. Cit. por Gollier, pág. 18.
- FEUERBACH, L.: *Wesen des Christentums*. Berlín, 1841.
- GOETHE, W.: *Zur Morphologie; Bildung und Umbildung organischer Naturen. Osteologie (1786). Vorträge über die drei erisien Capitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichen de Anatomie (1786)*. Goldne Klassiker Bibliothek Vol. 37. Ed. Kalischer.
- GOLLIER: *L'ethnographie et l'expansion civilisatrice. Rapports du Congrès International d'expansion économique mondiale*. Mons. 1905. Section V.
- HAECKEL, E.: *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Leipzig, 1874.
- HAECKEL, E.: *Die Naturauschauung von Darwin, Goethe und Lamarck*. Jena, 1882.
- HAECKEL, E.: *Generelle Morphologie der Organismen*. 2 vols. Berlín, 1826.
- HAECKEL, E.: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. 2 vols. Berlín, 1909 (11ª ed.).
- HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. En: G. W. Hegels Werke, Stuttgart, 1927-1930.
- HUXLEY, J.: *Evolution*. (Trad. Castellana). Buenos Aires, 1946.
- HUXLEY, TH.: *Evidence as to man's place in nature*. London, 1873.
- LAMARCK, J. B.: *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*. Vol. I. París, 1815.
- LAMARCK, J. B.: *Philosophie zoologique*. Ed. Martins. París, 1893.
- LANGE, A.: *Geschichte des materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn, 1873 (2ª ed.).
- LINNÉ, C.: *Systema Naturae*, Editio decima, 1894.
- MARIN, L.: *Les études Ethniques en 1950*. En: L'Ethnographie, N. S., N° 47. París, 1952, págs. 3-70.
- MAYER, R.: *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel*. Berlín, 1845.
- MOLESCHOTT, J.: *Der Kreislauf des Lebens*. Mainz, 1887.
- OSBORN, H. F.: *Dai greci a Darwin. Disegno storico dello sviluppo dell'Evoluzione*. (Trad. de la 2ª americana de 1896), Turin, 1901.
- OWEN, T.: *On the characters of the Class Mammalia*. En: Jour, of the Prol. of the Linnean Society of London, 1857.

- PENNIMAN, T. K.: *A Hundred Years of Anthropology*. 1936. (2^o ed. 1952).
- PRUNER BEY: *Sur la perfectibilité des races. Discussion*. En: *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*. Vol. 1., Paris, 1869, pages 479-494.
- ROLLE, F.: *Der Mensch im Lichte der Darwinschen Lehre*. Leipzig, 1865.
- SCHMIDT, W.: *Die Moderne Ethnologie. Ethnologie moderna*. *Anthropos*. t. 1., Mödling bei Wien, 1908.
- SPENCER, H.: *Factors of organic evolution*. London, 1886.
- STEINER, R.: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. Trud. in. Mülin, 1944.
- TOPINARD, P.: *Éléments d'Anthropologie générale*. Paris, 1885.
- TOPINARD, P.: *Anthropologie*. En: *Historia Natural*, vol. 1., Barcelona, 1927.
- TYLOR, E.: *Early History of Mankind*. London, 1865.
- VOST, K.: *Vorlesungen über den Menschen*. Berlin, 1836.
- WATZ, T.: *Anthropologie der Naturvölker*. Leipzig, 1858-1871.